De bevrijding van het anarchisme

DE AS 109/110



de AS

anarchistisch tijdschrift

Drie en twintigste jaargang, nr. 109/110, winter/voorjaar 1995.
De AS verschijnt vier maal per jaar en is een uitgave van Stichting De As, Moerkapelle.
ISSN-nummer 0920-3257.
Bestelling: door storting op postgiro 4460315 van de AS te Moerkapelle.
Jaarabonnement: *f* 34,-; buiten Benelux *f* 40,-.
Druk: Argus Rotterdam.
Lay-out: Mark de Bokx.
Adreswijziging: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postcode.
Reklamering: met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.
Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling. Zonder opzegging worden abonnementen verlengd.
Redactie-adres: postbus 35061, 3005 DB Moerkapelle.
Administratie-adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.
Redactie: Cees Bronsveld, Marius de Geus, Thom Holterman, Rudolf de Jong, Jaap van der Laan, Wim de Lobel, Bas Moreel, Hans Ramaer.
Verder werkten mee: Soraya Davidse, Ton Geurtsen, Cor Gout, Marli Huijer, Freek Kallenberg, Henk Oosterling, Siebe Thissen, Dick de Winter.

VRIJDENKEN

De bevrijding van het anarchisme

"*Het anarchisme is te belangrijk om aan anarchisten te worden overgelaten*". Gevleugelde woorden die om de zoveel tijd in de kolommen van de betere anarcho-bladen opduiken. Doorgaans gevolgd door een visie, een mening, een analyse die op het eerste gezicht niet zo heel erg anarchistisch lijkt, maar die bij nader inzien getuigt van een inspiratie die het anarchisme in meer conventionele zin niet vreemd is.
Toch lijkt het alsof binnen het anarchisme niet zomaar 'alles' gezegd, 'alles' geschreven kan worden. Het is misschien wel dit probleem dat in dit dubbelnummer van *De AS* wordt geproblematiseerd. U leest het goed: wij zullen proberen 'een probleem te problematiseren', wat iets volstrekt anders is dan een probleem oplossen.

"*Het anarchisme is te belangrijk om aan anarchisten te worden overgelaten*". De *AS*-redactie vroeg een gastredactie bestaande uit Henk Oosterling, Siebe Thissen en Cees Bronsveld, een nummer samen te stellen over en naar aanleiding van het Franse 'differentiedenken'. De gastredactie besloot een poging te wagen om het klassieke anarchisme met dit denken te confronteren, in de hoop dat uit deze confrontatie vruchtbare ideeën zullen voortkomen die de impasse waarin het huidige anarchisme lijkt te verkeren zouden kunnen doorbreken. De Kropotkiniaanse meetlatten en Proudhonnistische rolmaten bleven daarbij in de kast: het differentiedenken wordt dus niet op zijn anarchistisch gehalte getoetst. Wel wordt getracht de onuitgesproken veronderstellingen van het klassieke anarchisme bloot te leggen ten einde bij 'iets vrijers' uit te komen. Of het vrijdenken dat aan deze poging ten grondslag ligt de bevrijding van het anarchisme in objectieve of in subjectieve zin inhoudt, of dit met andere woorden een bevrijding van of een bevrijding door het anarchisme inhoudt, laten we ter beoordeling aan de lezer over.

Rest ons een tweetal mensen te bedanken die zich ingespannen hebben voor de verzorging van dit nogal afwijkende dubbelnummer, te weten Mark de Bokx en Arnaud Zwakhals.
Dank ook aan Baal-produkties te Sittard die door hun financiële bijdrage de uitgave van dit nummer mede mogelijk hebben gemaakt.

Cees Bronsveld
Henk Oosterling
Siebe Thissen

'DE WET DER EEUWIGE SLINGERING'

Affirmatief anarchisme en nomadisch denken

Siebe Thissen

"*Een tekst moet vloeibaar zijn, zodat je na afloop denkt: Goh, wat was dat een mooi liedje, maar ik weet niet waarover het ging*". *(Raymond van het Groenewoud, RVU-televisie, 6-1-1995).*

De constatering dat het woord zijn betekenis verloren heeft is meer dan slechts een literaire vondst van een nieuwe generatie Franse filosofen. Henry Rollins, het enfant terrible van de muziekindustrie, scoorde vorig jaar met "*I'm a Liar (hahaha)*" zelfs een hit in de top-40. Vergelijkbare radio-hits kwamen van Radiohead ("*I am a Creep*") en Beck ("*I'm a looser baby, so why don't you kill me*"). Het algehele verlies van betekenis doet de hedendaagse cultuur kraken in al haar voegen. Vandaag beroert de crisis van het subject, of liever de crisis van de rationaliteit, de gehele westerse civilisatie. Volgens Theodor Adorno, een vroege woordvoerder van de *Frankfurter Schule*, is de mens in plaats van een mondig subject -toch een streefdoel van de Verlichting- de slaaf geworden van zijn eigen rationaliseringsproces. Ieder beroep op diezelfde rationaliteit om iets aan deze nijpende situatie te veranderen draagt het gevaar in zich van een nog verder gaande onderwerping[1]. Humanisme, socialisme, anarchisme, individualisme en andere -ismen konden in de slagschaduw van de rede tot grote bloei geraken maar schijnen nu opgedroogd en uitgeput. Wie heeft nog een consistente orientatie op de mens en zijn bestaan? Of zoals de Franse filosoof Jean Luc Nancy in 1989 concludeerde: "*Er is iets verdwenen dat ons tot dan toe altijd een soort praktische zekerheid gegeven heeft, een horizon in de vorm van communisme, socialisme of christendom. Bij dat alles ging het om een of andere vorm van gemeenschappelijkheid. Daarvan is nu niets meer over*"[2]. Ook een andere tijdgenoot, William McKibben, stelde de lezer in zijn boek *The End of Nature* (1991) een indringende

vraag waarin het probleem van het rationalisme en de vooruitgang op treffende wijze werd verwoord: "*Waarom zouden we voor een genetisch gemanipuleerd konijn meer respect of zelfs genegenheid tonen dan voor een colaflesje?*"

Voor politieke en filosofische gedachten die lange tijd aanspraak maakten op absolute waarheid geldt vandaag een zelfde verhaal. Was Max Stirners filosofie in de negentiende eeuw nog tot een anarchistisch obscurantisme gedoemd; in de jaren negentig vinden we zijn radikale opvattingen ontdaan van iedere betekenis terug bij Pepsi-cola ('*Live life to the max!*') en de parfum-industrie ('*Egoiste*'). In de Amerikaanse stad Athens is sinds enige tijd de sportswear-firma *Nietzsche Gym* gevestigd. Haar logo -terug te vinden op shirts, broeken en sokken- bestaat uit een halterliftende Nietzsche, met daaronder diens aforisme: '*What doesn't kill me makes me stronger*'. We wachten nog op een pittige zoutjes-mix die '*anarchistjes*' gedoopt zal worden. Met een vooruitziende blik noteerde Raoul Vaneigem in 1967: "*Doordat we in steeds sneller tempo nieuwe illusies kiezen, lost de illusie dat verandering mogelijk is geleidelijk op*"[3].

Hedendaagse Franse differentiedenkers pogen uit deze impasse te geraken. Denkers als Foucault, Lyotard en Deleuze pogen juist de voortdurende verschuivingen en verschillen (differenties) in kaart te brengen zonder een eenduidige vooruitgang (van zich ontwikkelende identiteiten) in het proces van de geschiedenis te construeren. Deze aandacht voor het differente en het andere is een verleidelijk uitgangspunt voor anarchisten en het is dan ook niet verwonderlijk dat dit 'postmodernisme' -het benadrukken van kleine verhalen en verschillen- niet zonder meer door hen wordt verworpen. Een voorbeeld van deze kennismaking troffen we aan in de bundel *Gebroken Wit. Politiek van de kleine verhalen* (1992) waarin omzichtig gene zijde van de verlichting werd verkend en de eerste kanttekeningen bij het rationalisme werden geplaatst.

Postmoderne denksters als Luce Irigaray en in Nederland Rosi Braidotti hebben tevens benadrukt dat het rationalisme niet alleen een probleem is dat samenhangt met de verlichting, maar dat het tevens een onlosmakelijk bestanddeel vormt van de mannelijke subjectiviteit. Dankzij het rationalisme -'die heerlijke schepping Gods'- en de mogelijkheden tot studie wisten mannen een dominante manier te ontwikkelen om hun Ik te

presenteren. Zij produceerden als het ware een eigen identiteit door voortdurend terug te blikken op hun eigen bestaan en zij deden daarvan konde in hun vertogen. Voor veel mannen is het Ik de koning van de schepping; 'Ik denk dus Hij bestaat' parafraseerden de feministen van mijn jeugd.

Ook het anarchisme van de Lage Landen leek lange tijd op een handleiding voor een succesvolle produktie van het Ik; niet voor niets vatte Anton Constandse zijn denkbeelden samen in het alleszeggende begrip '*Het soevereine Ik*' (1983). Volgens Braidotti zou iedere willekeurige vrouw de gedachte aan het Ik als het centrum van de wereld een banale en triviale notie vinden: "*Natuurlijk is het Ik niet de koning van de schepping. Natuurlijk is het geloof in de uniciteit van het zelf een vorm van transcendent narcisme die zo typerend is voor de mannelijke trots. Natuurlijk is het zelf een verzameling van beelden: fragmenten van hoop en begeerte, van geleefde en halfvergeten emoties. Het geheugen bestaat uit weglatingen; identiteit is een achterwaartse reis langs plaatsen waar we al geweest zijn*"[4].

De moderne mens construeert door middel van zijn vertoog achteraf een eigen Ik, een eigen identiteit, en meent daadwerkelijk dat hiermee een ijkpunt gecreëerd is waarmee hij de dolende zijn Jerusalem kan binnen loodsen. Onze identiteit is 'een achterwaartse reis langs plaatsen waar we al geweest zijn'; ons Ik valt ten prooi aan 'toekomstige herinneringen en gekluisterde ervaringen' (Vaneigem). Beide omschrijvingen geven uitdrukking aan de vicieuze cirkel van de sleur, de verveling en de roes die onze civilisatie in haar greep lijkt te hebben. Het schijnt een roes die zich volledig onttrekt aan een zuiver-rationalistische interpretatie. We realiseren ons vandaag dat het *Ik* bestaat uit veel verschillende aspecten, facetten en ervaringsniveaus die door het geheugen bijeen worden gehouden. Tegenover de dogmatische produktie van Ikken en identiteiten plaatst Braidotti -in navolging van de Franse filosoof Gilles Deleuze- het nomadische denken: het beschouwen van ideeën als mobiele en levendige entiteiten die zich verzetten tegen oppositionele denkpatronen die gebaseerd zijn op uitsluitende manieren van denken (goed/fout, mooi/lelijk, groot/klein, voor/tegen etc.). Vrouwen, die zelden recht op opleiding genoten, bleven vaak verstoken van de Ik-produktie en werden gewoonlijk geconfronteerd met een 'ronddrijvend

denken' zonder absolute ijkpunten. Saaie huishoudelijke activiteiten als strijken en afwassen in een vaak al even saaie omgeving boden echter alle ruimte voor dat drijvende denken. Braidotti: "*Het is in die momenten van half-bewustzijn dat het denken het scherpst is en het innerlijke geestelijke landschap het meest helder. Op zulke tijden is de geest onderweg tussen verschillende dingen; hij drijft rond, is net niet scherp gesteld en toch bijzonder levendig. Dit is een nomadische staat van onderbroken aanwezigheid*".

Alhoewel het rationalisme van Constandse als een zwarte draad door het Nederlandse anarchisme loopt, werden er ook voortdurend klachten geuit over de rationalistische fixatie en lofrede op wetenschap en vooruitgang. Zo klaagden veel vrouwen omstreeks de eeuwwisseling over filosofische systemen als het kantianisme en hegelianisme. Men verdacht de heren filosofen van het feit zich te oefenen in 'een stoer worstelspel van het gespierde intellect'.

Nomadisch denken daarentegen wil het denken weer vrijheid en bewegingsruimte bieden, los maken uit de autoritaire klauwen van de rationaliteit, gedurfder en oneerbiediger denken dan de gevestigde normen toestaan, het wil mensen de-identificeren van vastgeroeste concepten en zoekt naar een veelvormig verzet tegen dominante opinies. Bovendien wil het geen nieuw denksysteem introduceren maar eist het het recht op een veelvoud en veelvormigheid aan verklaringsmodellen en denkwijzen (vertogen). Toch was deze nomadische kritiek op de rationaliteit reeds in potentie aanwezig in het werk van vrouwelijke anarchisten in Nederland, zoals Gertruida Kapteyn-Muysken en Clara Wichmann. Hun affirmatieve benadering van het anarchisme biedt mogelijk aanknopingspunten voor een beter begrip van het huidige differentiedenken en diens betekenis voor het anarchisme.

AFFIRMATIE EN OVERVLOED

Dankzij de zegepraal van rationalisme en wetenschappelijk optimisme maakte menig intellectueel tijdens het *fin de siecle* de geboorte van de *homo oeconomicus* mee: de calculerende burger in wording. De positivistische wetenschap maakte gouden jaren door, ook in Nederland. Zo werden Nobelprijzen voor de natuurkunde uitgereikt aan H.A. Lorenz, P. Zeeman (1902) en J.D. van der Waals (1910); voor de scheikunde mocht J.H. van 't Hoff (1901) dezelfde prijs in ontvangst ne-

men; en op wiskundig gebied boekten wetenschappers als G. Mannoury, L.E.J. Brouwer, en D. Struik internationale successen.

Tegelijkertijd meenden critici dat de rede (de wetenschap) haar belofte een 'Hemel op Aarde' te vestigen niet had waargemaakt. Erger nog, de samenleving werd meer en meer het toneel van zakelijke en bureaucratische verhoudingen; urbanisatie en industrialisatie scheidden de mens van zijn natuurlijke omgeving; en 'de dood van God' maakte plaats voor een vacuüm waarin wetenschappers en politici alles wat niet gewogen of gemeten kon worden weghoonden en vervingen door rationalistische concepten. Na de terreur van de kerkelijke dogma's werd de samenleving overgeleverd aan de terreur van de mechanistische wereldbeschouwing, zo meenden de tegenstanders[5]. In 1908 stelde de filosoof Arthur de Sopper vast dat alle relaties in toenemende mate '*gemediatiseerd*' werden[6]. De moderne mens was niets meer dan een 'verlengstuk van de machine', 'een tand in een rad', geboren met slechts een enkel doel: economisch nuttig te zijn om daarna afgeleefd te sterven. De Sopper meende profetisch dat onze cultuur 'een komedie [is] die wel eens op een vreselijke cultuurtragedie zou kunnen uitlopen'.

Een nieuwe generatie van libertaire wetenschapskritici, waaronder Gertruida Kapteyn Muysken (1855-1920), was van mening dat 'de eenzijdig materialistisch-mechanistische duiding van het wereldgebeuren' gekeerd diende te worden[7]. In deze duiding werd alle heil van de toekomst verwacht en voor het -primitieve- verleden bestond slechts grote minachting. Onze cultuur zou een armoedige en dualistische cultuur geworden zijn die nog slechts vooruitstrevenden en behoudzuchtigen onderscheidde. Beide anti-thetische richtingen -die kenmerkend voor het verlichtingsproject genoemd mogen worden- zouden het dagelijks leven opofferen aan 'den algemeenen levensgang'. Muysken pleitte voor een positieve levensfilosofie waarin de geestelijke energie hier en nu 'zelfdoorleefd' (geaffirmeerd) zou worden[8]. Uiteraard leende zij het begrip affirmatie van Friedrich Nietzsche, die zijn afkeer van het heersende 'feitalisme' in alle toonaarden had bezongen. De 'feit-alist' werd een armoedige mens geacht en een tijdgenoot vergeleek deze mens met "*de luisteraar die in een muziekstuk alleen maar geluidsgolven onderkent, en deze eventueel tot in de fijnste details*

onderzoekt, maar niets hoort en van de betekenis van het geheel geen flauw vermoeden heeft"[9].
Muysken was getrouwd met een positivistische ingenieur. Ze woonde de laatste twee decennia van de vorige eeuw in Londen waar ze zich tot een gepassioneerd spreekster ontpopte in de politiek-culturele salons rondom Edward Carpenter, George Bernard Shaw en Peter Kropotkin, met allen was ze goed bevriend. In deze salons kritiseerde zij 'marxiden' en liberalen als ongenuanceerde vooruitgangsadepten en introduceerde ze het werk van de jong gestorven Franse dichter en wetenschapscriticus Jean Marie Guyau (1854-1888). Guyau had in zijn befaamde boek *Schets van een moraal zonder sanctie noch verplichting* (1885)[10] fel uitgehaald naar de utilitaristen -waaronder Bentham en Stuart Mill -die beweerd hadden dat genot en nut de drijfveren van het leven zouden zijn[11]. Volgens Guyau echter is het leven zelf de bron van iedere bewuste of onbewuste handeling. Niet nut of genot doen ons handelen, zo stelt hij, maar slechts de beschikbare energie die iemand heeft, zijn 'voorraad van kracht'. Het leven heeft geen enkel lokaas nodig (zoals nut of genot, maar ook beloning of straf) om in beweging te komen, het leven beweegt zichzelf voort, is eigen oorzaak en doel. Leven is verwerven, uitgeven en verteren: 'ik kan dus ik moet', parafraseert Guyau dan ook in zijn antwoord aan Descartes. De mens is een 'gezellig' wezen; hij stroomt over en deelt die overstroming mede aan zijn soortgenoten: "*Wij hebben nu eenmaal meer tranen tot onze beschikking dan wij over ons eigen leed kunnen vergieten; wij bezitten een schat van blijdschap, die wij niet geheel door ons eigen geluk kunnen rechtvaardigen*".
Essentieel voor de mens en zijn samenleving is de 'overstromende levenskracht'. Als voorbeelden van deze krachtsstroom noemt Guyau onder meer liefde en kameraadschap, kunst en poezie, conversatie en spel. Niet het individu is het vertrekpunt bij Guyau, maar diens *stroom* waarmee hij andere mensen samenbindt. We begrijpen nu ook beter waarom verenigingen, salons, genootschappen en loges zo'n belangrijke rol tijdens het *fin de siècle* speelden. Hier ontmoetten mensen elkaar van aangezicht-tot-aangezicht (niet gemediatiseerd) en verloren zij zich als 'vrije menschen' in hun gemeenschap. Of het nu ging om discussie, gewoon lekker babbelen, eten, drinken, declameren, zingen of dansen doet er in dit verband niet zoveel toe:

essentieel was het gegeven dat hier *gemeenschap* plaatsvond.

In Londen vertaalde Muysken het boek van Guyau in het Engels en wist zij met enig succes goedkope uitgaven onder Britse arbeiders te verspreiden. Kropotkin nam haar bevindingen over in zijn *The Ethical Need of Today* (1899) en sprak haar toe met de woorden: 'U is anarchiste zonder het zelf te weten!' Dankzij dergelijke inspanningen werd Guyau bestudeerd in Frankrijk, Duitsland, Nederland en België en vertalingen verschenen in het Engels, Pools, Spaans en Russisch.

Na haar Engelse avontuur vertoefde Muysken weer in Nederland waar zij haar opvattingen onder meer publiceerde in bundels met veelzeggende titels als *Affirmatie* (1908), *Levensrichting van deze Tijd* (1916) en *Revolutie en Wedergeboorte* (1921). Naast wetenschappelijke feiten eiste Muysken een evenredige waardering voor ervaringen, indrukken, poezie en de intuitie. Het gegeven dat niet alle 'vrije menschen' gelijkelijk begaafd waren indrukken en gevoelens te verwoorden, had echter wel een onvermijdelijke aristocratisering tot gevolg. Veel salons van het *fin de siècle* circelden om krachtige persoonlijkheden, de zogenaamde 'moderne adel', in Nederland werd onder meer Domela Nieuwenhuis een 'modern edelman' genoemd. De bekoring ging hier vooral uit van de affirmerende levensstijl, niet zozeer van de politieke ideologie. Juist in deze salons was een aanzienlijke rol voor vrouwen weggelegd en zij formeerden door middel van hun netwerken het spiegelbeeld van de patriarchale arbeidersbeweging.

Ook bleek Muysken een veelgevraagd spreekster voor De Dageraad -bij gebrek aan salons- en doceerde ze aan de Internationale School voor Wijsbegeerte. Bovendien wist ze een libertaire intelligentsia bijeen te brengen -waaronder Domela Nieuwenhuis, Clara Wichmann, Bernard Reijndorp en Bart de Ligt- die het affirmatieve beginsel aanvaardde en het gedachtengoed van Guyau in het Nederlands anarchisme injecteerde. Ook Anton Constandse en Wim van Dooren zouden later nog regelmatig op Guyau en diens autonome moraal terugkomen.

Guyau en Muysken -en mogelijk ook Kropotkin en Domela- waren van mening dat de moderne bureaucratische samenleving een saaie en dorre samenleving was, zonder verrassingen, zonder gevaar, zonder persoonlijkheid en zonder een rijk gemeenschapsleven. De beschaving doet de behoefte aan redenering toenemen, betreurde

Guyau, en meer redenering doodt maar al te vaak het spontane en het instinctieve: "*Nu eist de dagelijks wederkerende plicht van de meeste mensen kleine en stille opofferingen, waarbij de bedwelming van gevaar en strijd niet genoten wordt... Deze inspanning is geen opwindende plichtsvervulling, welke gevoelen doet, hoe rijk het leven is*".
De toegenomen 'saaiheid' werd niet alleen als armoedig beschouwd, maar tevens als gevaarlijk. Mensen zouden een surplus aan niet-verbruikte energie opbouwen dat in de zakelijke samenleving geen mogelijkheden tot ontlading meer aantrof. Stefan Zweig beschouwde dit probleem als de oorzaak van de vechtlust die de Europese bevolking in 1914 kenmerkte: "*De enige verklaring voor deze geweldsgolf ligt in de enorme kracht van dit surplus; het is de tragische consequentie van een innerlijke dynamiek die de voortdurende accumulatie niet langer kon beheersen*"[14].

DE OMKERING VAN HET PERSPECTIEF

Nog intensiever dan Muysken heeft haar 'leerling' Clara Meijer Wichmann (1885-1922) zich met deze materie beziggehouden. Wichmann was de dochter van een positivistische hoogleraar in de geologie en mineralogie uit Utrecht[15], net als Muysken had zij het positivisme in de eigen familiekring aan den lijve leren kennen en samen met haar moeder studeerde ze filosofie. Wichmanns grondhouding is steeds affirmatief waardoor ze vooruitgang en reactie als keerzijden van dezelfde vergissing beschouwt: "*De illusies der nieuwe richtingen zijn steeds uitermate eenzijdig; evenals het inzicht der behoudenden dit is. De behoudenden vrezen, dat al wat heilig was zal worden aangetast en te gronde gaan indien produktiewijze, of huwelijk, of strafstelsel veranderen. En de vooruitstrevenden? Ze verwachten van diezelfde wijzigingen, om zo te zeggen, een hemel op aarde. Ook zij zien niet hoeveel schoons er ook buiten hun idealen leeft. Het verledene is voor hen minderwaardig. Nooit echter loopt de geschiedenis uit op de verwerkelijking van een partijprogram. Dus evenzeer als de eeuwige-vrede-zonder-meer een illusie is, evenzeer is de sceptische strijd van de eeuwige-strijd-zonder-meer een vergissing. De ware werkelijkheid is een werkelijkheid van voortdurend uiteen en ineen gaan, voortdurende strijd en verzoening*".[16]
Net als Muysken zette zij zich af tegen de eenzijdige *homo oeconomicus* die even eenzijdig zijn eigen ideologie samenstelde.

Volgens Wichmann was de politieke en religieuze ideologie niet meer dan een 'zelfgekochte overtuiging' waardoor de mens zich opsloot in een zelfgeconstrueerde kamer en hij het goede slechts in de eigen groep gelokaliseerd zag. In haar *Mensch en Maatschappij* (1923) noteerde ze dat we moeten leren te begrijpen "*dat het beste op aarde niet afhankelijk is van een groep of een leer; dat het beste op aarde ligt in het erkennen van het wonderwerk van voortdurende zelfvervorming en zelfvernieuwing van het leven - waarbij dus ook aanvaard wordt, dat we zelf, eindig en betrekkelijk zijnde, na voleindiging van onze taak terug moeten treden*".

Maar hoe komen we los van onze gesloten groep of leer? Hoe voorkomen we dat we anderen a priori uitsluiten van 'het beste op aarde'? Volgens Wichmann ligt het grote probleem in de rationalistische mens die meent dat zelfbepaling en zelfdefiniëring cruciaal voor zijn bestaan zijn. In deze zelfbepaling zag zij een terugwaartse beweging waarbij de mens enkele deelbelangen monopoliseert en tot absolute proporties verheft. We moeten afstand nemen van 'dit al-maar zichzelven zoeken', noteert Wichmann en ze vervolgt, 'wie van zijn Ik-heid afstand doet, wie zijn leven verliest, zal zijn leven vinden'.

Veel belangrijker dan de produktie van het kloeke Ik acht zij het spel van '*Bevrijding*' en '*Afstand*'. Het is een levenshouding die voortdurend rebelleert tegen alle vormen van 'druk' (Bevrijding) en tegelijkertijd de neiging tegengaat deelbelangen tot statische entiteiten te reduceren (Afstand). Beide facetten zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden en geven ons denken en handelen meer bewegingsvrijheid. Spontaniteit en creativiteit krijgen op deze wijze alle ruimte. Zowel Muysken als Wichmann richtten zich in hun dagen op het syndicalisme omdat de spontaniteit, de daad en de intuitie hier volledig tot hun recht zouden komen. Constandse wees eerder op het feit dat de filosofie van Henri Bergson (1859-1941) een grote rol gespeeld had in de ontwikkeling van het syndicalisme hier te lande[17]. Diens opvattingen over het *élan vital* -vergelijkbaar met Guyau's overvloed aan energie- sloten goed aan op deze libertaire denkbeelden.

De positivisten -waartoe Guyau ook gerekend werd- hebben een cruciale fout gemaakt, zo stelt Bergson in zijn *Inleiding tot de metafysica* (1903), door te veronderstellen dat indien het leven zijn vrije loop gelaten wordt, het grote geluk binnen handbe-

reik zal komen. Voor het denken acht hij de vrije ontplooiing niet bijster geschikt, want het intellect dat zijn natuurlijke gerichtheid volgt maakt naar zijn aard gebruik van vaste waarnemingen en vast omlijnde opvattingen. De geest maakt als het ware steeds momentopnamen van de eeuwig in beweging zijnde werkelijkheid en drukt die beweeglijkheid uit -bijvoorbeeld in de wetenschap- in onbeweeglijke begrippen en voorstellingen. Ons intellect, vervolgt Bergson, nestelt zich in pasklare begrippen en tracht daarin als in een net iets van de werkelijkheid te vangen. De meest populaire Franse filosoof van het begin van deze eeuw bepleitte dan ook een omkering van de gebruikelijke richting van denkarbeid: "*Onze geest kan zich in de beweeglijke werkelijkheid nestelen, er de steeds veranderende richting van aannemen om haar tenslotte intuitief te vatten... Op die manier zal hij uitkomen bij vloeibare begrippen die in staat zijn de werkelijkheid in al haar kronkelbanen te volgen en de precieze beweging aan te nemen van het innerlijk leven der dingen*"[18].

Ook Wichmann trachtte op bergsoniaanse wijze de 'natuurlijke' loop van het denken te keren omdat het reflecterende denken de neiging vertoont zich op te sluiten in statische deelbelangen. Tevens introduceerde zij meer 'vloeibare' begrippen, zoals 'Bevrijding' en 'Afstand' om uitdrukking te geven aan de complexe en pluriforme werkelijkheid. Het werk van Wichmann, zoals *Inleiding tot de philosophie der samenleving* (1917), biedt een en al beweging: geboren worden en sterven, het komen en gaan van generaties, het verdringen van oude gewoontes door nieuwe, emigratie en kolonisatie, concentratie en versnippering van steden, opkomst en ondergang van families, rijken en beschavingen, verschuiving en verdringing, de tollende moleculen in ons lichaam, de gedachten die elkaar in ons hoofd opvolgen... Slechts beweging en verandering zijn de constante factoren van het leven en niet de periodieke ordening. De ordening is een constructie die achteraf plaatsvindt en mensen het idee geeft dat ze het moeten verwerpen of aanvaarden. De werkelijkheid is echter een ritmische beweging en juist deze ritmische beweging staat volgens Wichmann in een schril contrast met de eenzijdige en uitsluitende tendens van ons denken: "*Dat we hier met een rythmische beweging, een beweging, als die van de slinger van een uurwerk, te maken hebben, moest ons al doen begrijpen, dat de denkende mensheid zich niet op een punt van*

deze slingering blind moest staren. Laten wij eens een ogenblik vergeten dat we zelf bij een ogenblik van de slinger horen... Welk recht hebben wij om van deze caleidoscoop-achtige werkelijkheid een bepaalde constellatie te willen vasthouden? Mogen we onze wil onttrekken aan de wet der eeuwige slingering?"

We vinden hier een omarming van de beweeglijke werkelijkheid met zijn verschillen en verschuivingen, gecombineerd met een grondige twijfel aan de vrije wil en een afkeer van ieder vasthouden aan bepaalde constellaties (zoals afkomst en traditie, ras en klasse, paradijs en utopia etc.). Het zijn gedachten die dit vergeten affirmatieve anarchisme deelt met het nomadische denken. Niet individu of gemeenschap krijgen een centrale plaats in het denken, maar beweging en ritme, 'vloeibare' en niet-uitsluitende verklaringsmodellen die de moderne civilisatie door zijn preoccupatie met het rationalisme niet meer kon of wilde herkennen. Bovendien maakte het afscheid van het ritme een breuk tussen de mens en de natuur verder zichtbaar. Han Ryner, de 'filosoof van het ritme' -Constandse onderging onder meer diens invloed- ageerde fel tegen het 'liefdeloze intellectualisme' dat de mens steeds verder van gemeenschap en natuur deed wegdrijven.

Ryner accepteerde slechts 'het ritme tussen Ik en de Ander'; immers, relaties met hun 'offers aan het instinct' correleren beter met het ritme van het leven dan 'relatieloze' fenomenen als intellectualisme en 'Ik-veraf-goding'[19]. Sommige critici streefden in hun speurtocht naar antwoorden zelfs naar aansluiting met de leefwereld van tribale samenlevingen, zoals de Pawnee of de Hopi, die hun afwerende houding ten opzichte van de Europese kolonisten illustreerden met de woorden: het leven kent wel een ritme, maar geen tijd of vooruitgang.

DE FRAGMENTERING VAN HET PERSPECTIEF

Na de Tweede Wereldoorlog keerde dit affirmatieve anarchisme niet meer terug. Fascisme en nationaal-socialisme hadden de affirmatie (Guyau en Nietzsche) en de intuitie (Spinoza, Ryner en Bergson) tot op het bot gecorrumpeerd waardoor verwijzingen naar vooruitgangskritische auteurs als irrationeel gediskwalificeerd werden. Hierdoor 'vergaten' we onder meer dat Bergson's conceptie van de intuitie op wetenschappelijke gronden berustte en ver verwijderd was van ieder anti-intellectualisme: in 1928 ontving hij de

Nobelprijs voor zijn wetenschappelijk werk. Tevens 'vergaten' we dat Nietzsche een generatie van anarchisten wist te beinvloeden omdat hij vanuit verschillende perspectieven de krakende fundamenten van de moderne civilisatie blootlegde[20]. Echter, de geschiedschrijving was niet het terrein van de anarchisten (wellicht poogden zij er juist aan te ontsnappen). In de nieuwe virtuele wereld werkten liberalen, christenen en socialisten -als werkgevers en werknemers eendrachtig samen aan de opbouw van een meet- en weegcultuur waarin nog slechts plaats bestond voor marktgerichte consumenten (het primaat van de ruil). Radio en televisie maakten op hun beurt een eind aan de netwerken waarin mensen elkaar van aangezicht -tot-aangezicht ontmoetten waardoor 'de overstromende kracht van individu op individu' (het primaat van de gift) tot een archaisch fossiel werd gemaakt. De hedendaagse spektakelmaatschappij is wellicht de meest macabere en onbeweeglijke constellatie die onze civilisatie heeft voortgebracht. We hebben niet langer het gevoel dat ons leven *armer* wordt, zoals men in de dagen van Guyau en Muysken nog meende; we herkennen ons dagelijks leven nog slechts binnen het kader van de geadverteerde werkelijkheid en plooien ons gewillig naar de weinig affirmatieve *lifestyles* die MTV, Oprah en reclame over ons uitstrooien: we zijn de toeschouwers van ons eigen leven geworden.

NOTEN

1. René Boomkens, 'De "slaap van de rede" brengt monsters voort', in: *De Groene Amsterdammer*, 23 april 1986.
2. Ger Groot, 'Het leven na de dood van God' (een gesprek met Jean Luc Nancy), in: *Trouw (Letter & Geest)*, 16 juni 1989.
3. Raoul Vaneigem, *Handboek voor de Jonge Generatie* (Amsterdam 1978). Oorspronkelijke uitgave *Traite de savoir-vivre a l'usage des jeunes generations* (Parijs 1967); de Engelse vertaling is getiteld *The Revolution of Every Day Life* (Londen 1982).
4. Rosi Braidotti, *De weg van de nomade*, Socrates-lezing op 6 december 1993 in de Stadsschouwburg te Utrecht. Uitgave Stichting Socrates/Humanistisch Verbond 1993.
5. Over deze civilisatie-kritiek, Siebe Thissen: 'Een wijsgerige beweging en haar cultuurtaak', in: *Wijsgerig Perspectief* (5, 1994) 167-171.
6. A.J. de Sopper, *Hegel en onze tijd* (Leiden 1908).
7. B. Reijndorp, 'G. Kapteyn Muysken: een groote idealiste die van ons heenging', in: G. Kapteyn Muysken, *Revolutie en Wedergeboorte* (Blaricum 1921) 119-152.
8. J.D. Bierens de Haan, 'Affirmatie' (boekbespreking), in: *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1908) 321-323.

9. Jozef Kohler, geciteerd in: Jan Romein, 'Crisis der waarden', in: *Op het breukvlak van twee eeuwen* (Amsterdam 1976) 590-610.
10. Van diens hoofdwerk *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (Parijs 1885) is echter nooit een Nederlandse vertaling verschenen.
11. Een grondige Nederlandstalige inleiding tot Guyau bood de filosoof B.H.C.K. van der Wijck, 'Fais ce que voudras', in: *De Gids* (II, 1885) 1-54. Van der Wijck publiceerde ook *Friedrich Nietzsche* (Haarlem 1894) waarin de Groningse filosoof de sociaal-democratie met zijn gelijkheidsstreven onder vuur neemt.
12. Over Nietzsche en het concept van de 'moderne adel' bij de Rotterdamse anarchist filosoof Bernard Damme zie: Siebe Thissen, 'Monisme en vitalisme in de libertaire beweging', in: Hans Ramaer & Wim de Lobel (red.), *Eerste Jaarboek Anarchisme* (Moerkapelle 1994) 77-106.
13. vgl. Wim van Dooren, 'Het leven als actieprincipe. Bakoenin, Guyau en Constandse', in: *De As* (92, 1990) 25-29.
14. Geciteerd in: John Zerzan, 'Origins and Meaning of World War I' in: *Elements of Refusal* (Seattle 1987).
15. J.B. Meijer, 'Biografie van Clara Wichmann', in: Clara Meijer Wichmann, *Inleiding tot de philosophie der samenleving* (Haarlem 1925) 5-76.
16. Citaten afkomstig uit: Clara Meijer Wichmann, *Inleiding tot de philosophie der samenleving* (Haarlem 1925). In afleveringen verschenen haar gedachten al in 1916-17 in het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte.*
17. Anton Constandse, 'Han Ryner. Franse cultuur', in: *Het Soevereine Ik* (Amsterdam 1983) 152-162.
18. Henri Bergson, *Inleiding tot de metafysica* (Meppel-Amsterdam 1989). Oorspronkelijke uitgave 'Introduction à la métafysique' verschenen in: *Revue de métafysique et le morale* (Parijs 1903).
19. R.G. Assagioli, 'Han Ryner: een stoïcijns dichter', in: *De Beweging* (1910) 45-50. J.H. Kool, 'Han Ryner, een Wijze' in: *De Opbouw* (1930-31) 363-377. Anton Constandse, 'De Nieuwe Mens', *De Gids* (6/7 1979) 387-396.
20. Boeiend in dit verband is de kritiek van Nietzsche op Guyau. In het laatste kwart van de vorige eeuw vertoefden filosofen en schrijvers gaarne in het mondaine Nizza (Nice) waar de boekhandel van Visconti een centrale rol speelde. Nietzsche kocht hier twee hoofdwerken van Guyau, waaronder diens hier besproken *Schets van een moraal* (1885). Beide werken zijn volgekrabbeld met aantekeningen die -bij mijn weten- niet eerder onderwerp van studie waren. Uit de kanttekeningen spreekt een grote bewondering en sympatie voor de jonge Franse filosoof die tijdens zijn korte leven een tiental filosofische studies publiceerde. Nietzsche trok echter volstrekt andere conclusies uit het werk: 'Guyau maakt een komische fout. In zijn pogingen ons te overtuigen van het feit dat alle morele instincten in het leven zelf geworteld zijn heeft hij het tegendeel bewezen - namelijk, de constatering dat alle basisinstincten volstrekt immoreel zijn, ook de zogenaamde morele instincten. De hoogste levensintensiteit is inderdaad afhankelijk van onze expansieve driften. Maar deze expansie is niet noodzakelijk altruïstisch, deze expansie drukt zich uit in de bandeloze wil tòt macht'. Alfred Fouillee, 'Leben und Werke Guyaus', in: J.M. Guyau, *Sittlichkeit ohne Pflicht* (Leipzig 1909) 1-13. (De sociaal-filosoof en wetenschapscriticus Fouillee was de stiefvader van Guyau en beïnvloedde in Nederland onder meer Helene Mercier en Clara Wichmann. Ook Guyau's moeder was overigens dichter en filosoof).

HET VERLANGEN NAAR BETEKENIS

Anarchie als de kunst van het verdwijnen

Freek Kallenberg

Het postmoderne denken ervaarde ik als een bevrijding. Loodzware concepten, zoals Vrijheid, de Natuur, de Mens, de Geschiedenis en de Rede die mijn anarchistische denken bepaalden, werden aan stukken gereten. Mijn 'al te mooie' idealen zouden nooit werkelijkheid worden, de ideale samenleving had nog nooit bestaan. Uitgangspunt was niet langer de werkelijkheid of de theorie, maar het spel en het verlangen; niet hoe het was of ooit zou kunnen zijn, maar wat er nu is, met de nadruk op nu. Een nomadische zwerftocht kon beginnen....

Volgens de Franse filosoof Jean Baudrillard was het moderne denken steeds gebaseerd op het geloof dat er ergens een realiteit moest zijn, mooier en beter dan de huidige wereld. Dit geloof heeft ons, volgens hem, nu wel lang genoeg verleid. De realiteit bestaat allang niet meer, als ze al ooit heeft bestaan. In het huidige spektakel van overproduktie en versnelde circulatie functioneren objecten nog slechts als pure tekens; elk gevoel van 'werkelijke' waarde en betekenis hebben zij verloren en wellicht waren ze altijd al een simulatie van een niet bestaand eigen 'zelf'. De tekens en beelden die ons omringen doen wel hun best te suggereren dat ze betekenis hebben, een werkelijke waarde bevatten, maar op die manier proberen ze ons te misleiden en juist hierin schuilt hun 'kwaadaardige genie'.[1] Door op zoek te gaan naar de 'verloren' betekenissen, trappen we volgens Baudrillard in de val die de macht voor ons heeft gezet. Zij verleidt ons voortdurend op zoek te gaan naar de werkelijkheid -de natuur, de geschiedenis, de mens, de waarheid- zodoende houdt ze ons in haar greep.

Omdat ook de revolutionaire kritiek gevangen zit in dit project om de wereld te produceren -om het meer en beter te laten 'betekenen'- heeft ze net zo goed bijgedragen aan de overproduktie van betekenissen en realiteit. Ze heeft het spektakel slechts versterkt. Elke nieuwe

aanval of kritiek zal volgens Baudrillard haar macht slechts vergroten. Het spektakel vereert zichzelf nu als de nieuwe en enig mogelijke (hyper)realiteit: een a-historische wereld vol beelden, tekens en verschijningen. Dat is volgens Baudrillard helemaal niet erg -het is even wennen- maar evenals de onzekerheid die ons overvalt wanneer we de vaste grond van de kade verlaten om aan boord van een schip de oceaan op te varen, wordt het dek van het schip na verloop van tijd een nieuwe bodem onder onze voeten op de woelige oceaan. Tenslotte zal zelfs de kleinste herinnering aan de kust zijn vergeten. Wie stapt er in.....?

SPEKTAKELMAATSCHAPPIJ

John Zerzan in ieder geval niet. In zijn essay *The Catastrophe of Postmodernism*[2] waarin hij op 'modern' kritische wijze de vloer aanveegt met het postmoderne denken, moet ook de 'negatieve metafysica' van Baudrillard het ontgelden. Volgens hem heeft Baudrillard het beeld dat het spektakel van zichzelf schetst kritiekloos overgenomen. Baudrillard is gezwicht voor de media, hij kijkt waarschijnlijk teveel tv. Volgens Zerzan is er nog wel degelijk een realiteit achter de simulaties. "*Het benadrukken van de macht van het beeld moet niet tot gevolg hebben dat onderliggende materiële oorzaken zoals winst en expansie uit zicht verdwijnen (...) Bedwelmende retoriek kan het feit dat de essentiële informatie van het Informatie Tijdperk gebaseerd is op de harde realiteit van efficiency, boekhouden, produktiviteit en soortgelijke zaken, niet uitwissen*".

Ook de onlangs overleden situationist Guy Debord, de 'uitvinder' van het begrip spektakel moest niks van Baudrillards bootreisje weten. In zijn in 1988 verschenen *Commentaires sur La Société du Spectacle* deelt hij weliswaar de mening dat de werkelijkheid volledig in het spektakel is opgegaan, maar hij kan hier niet om lachen. Integendeel, het stemt hem pessimistisch. Doordat het spektakel er in geslaagd is de geschiedenis 'buiten de wet te stellen' door 'het recente verleden te hebben opgeborgen' en door iedereen de 'geest' van de geschiedenis in de maatschappij te laten vergeten, slaagt ze erin haar eigen sporen uit te wissen. Haar macht lijkt daardoor heel gewoon, alsof het altijd al daar is geweest. Alle 'onteigenaars' hebben dit doel volgens Debord gemeen; ze willen ons laten vergeten dat zij nog maar net zijn aangekomen.
Al in 1967 beschreef hij in *La Société du Spectacle* de moderne

kapitalistische maatschappij als een organisatie van spektakels: een bevroren moment in de geschiedenis, waarin het onmogelijk is het werkelijke leven te ervaren of actief in de constructie van de leefwereld deel te nemen. Deze maatschappij acht zichzelf in staat al onze verlangens te vervullen, elk lijden te laten verdwijnen en elke droom te vervullen. Maar dit doet ze slechts door bemiddeling van goederen. De beloften van bevrediging en zelfvoorziening, plezier en onafhankelijkheid die ons van elk billboard lijken toe te schreeuwen, zijn alleen te realiseren via consumptie. De enige mogelijke relatie tot de sociale wereld is daarmee die van passieve toeschouwer. Mensen zijn de toeschouwers ('spectators') van hun eigen leven geworden.

Volgens Debord ging er achter het spektakel nog wel degelijk een realiteit schuil: het kapitalisme dat voortdurend nieuwe markten aan moet boren. Omdat de geografische ruimte onmogelijk verder kon worden uitgebreid, werd het dagelijks leven het nieuwe jachtgebied. Gevolg: de 'vervreemding' houdt niet meer op bij de fabriekspoort, maar heeft nu ook de vrije tijd bezet. De vervreemding, door Marx nog slechts gelokaliseerd op de werkplek heeft nu alle gebieden van het sociale leven, de kennis en de cultuur doordrongen, met als gevolg dat mensen niet alleen verwijderd en vervreemd zijn van de goederen die zij produceren en consumeren, maar ook van hun ervaringen, emoties, creativiteit en verlangens. Vrije tijd, cultuur, kunst, informatie, kennis, ontspanning en vermaak, kortom elk te onderscheiden aspect van het leven wordt gereproduceerd als een goed: verpakt en terugverkocht aan de consument. Zelfs levenswijzen worden door de marketing omgevormd tot life styles. Carrières, opinies, theorieën en verlangens worden even gemakkelijk verkocht als brood en jam.

Maar als vervreemding overal is, heeft het geen enkele betekenis meer. Omdat alles wat direct geleefd werd, nu gerepresenteerd wordt is er niks meer waarmee het vergeleken kan worden. Terwijl Baudrillard deze notie aangrijpt om de betekenis naar de mestvaalt te verwijzen, was het volgens Debord en andere situationisten altijd mogelijk ergens een punt van tegenstelling of oppositie aan te wijzen.

RADICALE SUBJECTEN

De situationisten beseften wel dat het spektakel niet bestreden kon worden met de verwijzing

naar een authentieke realiteit. Het spektakel is reëel, en de realiteit is het spektakel. Er zijn geen vrijplaatsen, of sociale ervaringen die niet door het spektakel zijn aangeraakt, waarin termen als authenticiteit, betekenis of realiteit hun onafhankelijke betekenis behouden, zonder tussenkomst van de waar. De kritiek op het spektakel kan daarom alleen immanente kritiek zijn, er zijn geen absolute standaarden, metafysische waarheden of authentieke behoeften waarop men zich kan baseren. We kunnen slechts de beloften van het spektakel serieus nemen en wel onmiddellijk. Het spektakel droeg volgens hen de zaden van een andere plezierige wereld in zich. Het ging erom aan te tonen dat wat werkelijkheid kan worden meer betekenis heeft dan dat wat reeds werkelijkheid is. *Onder de stoeptegels ligt het strand*, was een van de teksten die in de jaren zestig op de Parijse muren verscheen.

De situationisten waren zich er maar al te goed van bewust dat alle vormen van kritiek, onvrede en verzet een interne relatie hebben met het systeem waartegen ze opponeren. Op dit punt had men een lesje geleerd van Dada en het surrealisme. De avantgarde was onderdeel geworden van mainstream cultuur. Dada's anti-kunst en de subversies van het surrealisme, werden al snel opgenomen door de geïnstitutionaliseerde kunst. Hun werken werden tentoongesteld, geconsumeerd en gereproduceerd in een omgeving die ze van elke kritische inhoud ontdeed (musea en galeries). Volgens de situationisten waren zowel het dadaïsme als het surrealisme er echter niet in geslaagd de scheiding tussen kunst en het dagelijks leven op te heffen. Dit is wat de situationisten wel wilden. Ze verenigden Dada's aanval op de traditionele opvattingen over cultuur met de surrealistische nadruk op de soevereiniteit van verlangen en verrassing. De situationisten wilden de scheiding tussen revolutionaire politiek en cultuurkritiek voor eens en voor altijd opheffen. Dit kon maar op één manier: door aan te sluiten bij het alledaagse leven.

De strategie van de situationisten was er op gericht je situaties zelf te creëren. In het eveneens in 1967 verschenen *Traité se savoir-vivre a l'usage des jeunes générations* schetst Raoul Vaneigem de mogelijkheden van een nieuw radicaal subject dat weigert nog langer toeschouwer van zijn of haar eigen leven te zijn. Het weerstaat of ontkent de verleidelijke glamour van het spektakel, eist actieve deelname en weigert zich nog langer op te offeren voor toekomstige doelen

en de bevrediging van zijn verlangens uit te stellen. Het eist het recht op om zelf op een creatieve, verbeeldende en gevoelige manier zijn eigen situaties te construeren. De politieke eis om controle te krijgen over het eigen leven en de eigen omgeving komt voort uit een poetisch en gevoelig verlangen om werkelijk in de wereld te zijn, in haar meest intieme realiteit.
Dit verlangen kan bogen op een lange traditie binnen de religie (mystiek), de kunst (Dada) en de politiek (Fourier). Generaties dichters, profeten en revolutionairen, geliefden en drugsgebruikers hebben ooit het moment ervaren van complete integratie, van het compleet opgaan in de wereld en jezelf verliezen: *ik dacht niet, dus ik bestond*, zoals Vaneigem Descartes parafraseerde. Maar dit éénworden met de wereld, impliceert ook het verliezen van de mogelijkheid om te denken, te reflecteren op de situatie en deze te bekritiseren. Wanneer een radicaal subject in extase is, kan het zichzelf niet uitdrukken; op het moment dat de scheiding weer daar is, weet het niet meer hoe het zich op dat punt voelde.

DE TOTALE REVOLUTIE

Menig situationist wekt de indruk dat zulke paradoxen in de post-revolutionaire wereld verdwenen zullen zijn. Het spektakel heeft volgens hen het principe van verdeel en heers tot haar uiterste consequentie doorgevoerd. Daarom zal, wanneer zij is overwonnen, alle scheiding en vervreemding verdwenen zijn. Ook de situationisten hadden hun hoop gevestigd op de totale revolutie, de klassemaatschappij moest worden overwonnen. "*Maar mensen die over de klassenstrijd praten zonder expliciet naar het alledaagse leven te verwijzen; die niet begrijpen wat er subversief is aan liefde en wat er positief is aan het weigeren van dwang, deze mensen hebben lijken in hun mond*". [3]
Het verlangen om werkelijk in de wereld te zijn is volgens Vaneigem de enig mogelijke basis voor een revolutionaire kritiek en praktijk welke alle scheidingen en specialismes doorsnijdt, omdat iedereen ze kan ervaren. Juist in de intimiteit en spontaniteit van het dagelijks leven ligt de basis voor subjectiviteit, iedereen heeft dagdromen, een kortstondig gevoel van liefde, een kortstondig verlangen, een plotseling opkomend gevoel van sympathie: "*Iedereen probeert spontaan dit soort momenten van het werkelijke leven langer te laten duren, iedereen wil iets van zijn dagelijkse leven maken*".[4]

Ook de criminaliteit van de jeugd, onofficiële stakingen, absenteïsme, het 'zinloze' geweld van bijvoorbeeld de voetbalsupporters, winkeldiefstal en graffity zijn volgens Vaneigem pogingen om een tijdelijke controle over het dagelijks leven te krijgen. Ze tonen een 'vormloos' protest waarin 'de weigering van de oude gespecialiseerde politiek, de kunst en het dagelijks leven direct besloten ligt.'
Deze dagelijkse pogingen van ontwrichting en verzet tegen werk, autoriteit en consumptie tonen aan dat het spektakel voortdurend wordt aangevallen.
Hoewel Vaneigem toegeeft dat hij met het verlangen naar plezier, spel en liefde de indruk wekt te verwijzen naar een authentiek subject dat onderdrukt wordt door de sociale verhoudingen binnen het kapitalisme en bevrijd moet worden, bedoelt hij dit niet. Het subjectieve verlangen om te leven is een individuele politieke beslissing, gemaakt door hen die weigeren nog langer te leven in een wereld waarin 'de garantie dat we niet zullen sterven van de honger wel het risico bevat dat we zullen sterven van verveling'. Spontaniteit en creativiteit zijn niet zomaar in ons aanwezig, maar vormen een uitdaging.
Toen de opstanden in Frankrijk hun hoogtepunt bereikten, leek de situationistische droom werkelijkheid te worden. Maar ook deze (bijna) revolutie ging op in het spektakel. Het revolutionaire moment was voorbij toen de *onmogelijke* wensen van de studenten en arbeiders werden gereduceerd tot eisen waarmee het systeem om kan gaan: democratische hervormingen op de universiteit, loonsverhogingen, meer persvrijheid, en meer inspraak voor werknemers. Termen als verandering, revolutie, autonomie en zelf-bestuur worden sindsdien vooral nog door organisatiedeskundigen, projectontwikkelaars en marketing-deskundigen gebruikt. De mogelijkheden om levens te 'veranderen' zijn nu het domein van de advertentie-industrie. De teksten van Dada, de beelden van het surrealisme schreeuwen je van de Billboards tegemoet.

HET EINDE VAN DE THEORIE

Wordt dan alle anti-kunst kunst? Wordt alle kritiek geïnstitutionaliseerd en respectabel en gaat elke werkelijke ervaring voorbij en wordt ze opgenomen in het spektakel? Dit zijn de vragen die 'post-68' filosofen als Jean Baudrillard, Jean-Francois Lyotard, Félix Guattari, Gilles Deleuze en Michel Foucault zich stelden. Het falen van de opstanden in 1968 vroeg om een

nieuwe analyse van de machtsmechanismen in deze maatschappij. Elke vorm van theorie die alomvattend was (en dus ook de situationistische) voldeed niet meer en moest zelfs worden gewantrouwd.
In *The Post Modern Condition* (1979) stelt Lyotard dat zo'n totale theorie zelf een agent van oppressie en dominantie is. Volgens hem zijn theorieën niet meer dan goede verhalen die illegale aanspraken maken op de waarheid en op die manier gebeurtenissen, stemmen en ervaringen die niet in hun analyse passen verdrukken. Ook de radicale theorie maakt zich hieraan schuldig. Er is bijvoorbeeld geen enkele reden om aan te nemen dat er een 'wet' bestaat waardoor de onderdrukten bevrijd zullen worden en de vervreemding zal beëindigen. Dit zijn ficties, geloofsuitingen en uitdrukkingen van een verlangen verhuld door wetenschappelijke aanspraken en verborgen in het belang van de theorie. Dit zou niet erg zijn als theorieën hun fictieve karakter zouden behouden, maar in plaats daarvan pretenderen ze de realiteit te reflecteren. Kritiek leveren om de theorie te verbeteren wordt hiermee een verdachte bezigheid. Bovendien moeten theorieën, willen zij geloofwaardig zijn, altijd refereren aan metavertellingen zoals het geloof in de vooruitgang, het ontdekken van de werkelijkheid, de emancipatie van de onderdrukten. Daarom zullen zelfs de meest radicale theorieën niet met de macht kunnen breken.
De gebeurtenissen van '68 bewezen volgens Lyotard dat subversieve explosies van erotiek, creativiteit en spontaniteit nog steeds mogelijk zijn. Maar deze aanval op de 'sociale en discursieve codes' was volgens hem ook een aanval op de unificerende eenheid van de dialectische theorie. Deze nieuwe politiek van het verlangen is de voorbode van nieuwe vormen van sociale kritiek, *zonder* theorie.
Lyotard wil dan ook geen betere theorie presenteren, maar laten zien hoe verborgen intensiteiten en verlangens voortdurend door het theoretische vertoog heenbreken. Want subversieve handelingen en interrupties blijven verschijnen. Het (revolutionaire) doel mag dan verdwenen zijn, de processen blijven bestaan. Hij stelt daarom voor om het uiteenvallen van individuen en vormen in de consumptiemaatschappij te versterken in plaats van tegen te houden of te betreuren. Immers door mee te gaan in de race voor betere theorieën, logischere sociale relaties, directere vormen van

uitdrukking en authentiekere levens, houden revolutionairen alleen maar de grote sociale mythe in stand dat er een finale oplossing, een perfecte eenwording mogelijk is.

NOMADEN

Ook volgens Deleuze en Guattari zal de subversie nooit verdwijnen. In hun *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (1972) stellen zij de maatschappij, het vertoog, de subjectiviteit en het lichaam op microniveau voor als een archaïsche serie verlangensmachines die de identiteiten waar de traditionele politieke filosofie zich op baseerde, zowel produceren als ondermijnen. Maatschappelijke codes worden gevestigd en geschonden in een eindeloos spel van destabilisatie en stabilisering welke wordt geproduceerd door verlangens die alle sociale relaties doorkruisen. De wereld is volgens Deleuze en Guattari een voortdurend spel van orde en subversie. Het kapitalisme heeft deze beweging in een versnelling gebracht. Terwijl nieuwe territoria op de kaart werden vastgelegd en verlangens werden gekoloniseerd door gigantische netwerken van produktie en consumptie, werden eerdere vormen van regulering door de hallucinerende vermenigvuldiging van waren ontbonden en maakte het radicale gelijkheidsidee de vrije circulatie mogelijk. Daardoor herbergen 'de voorwaarden die de Staat en de Wereldoorlogmachine mogelijk maken, zoals het constante kapitaal (hulpbronnen en machines) en het menselijk variabel kapitaal, voortdurend onverwachte mogelijkheden voor een contra-aanval.'[5] Het probleem is dat de grafdelvers hun eigen sociale orde produceren. Elke revolutie draagt de contrarevolutie in zich: deze moet worden opgezocht.

Volgens Deleuze en Guattari moeten daarvoor ouderwetse (hiërarchische) klassescheidslijn en de afgedwongen solidariteit overboord worden gezet. Hiervoor in de plaats komt de (anarchische) pluraliteit van verlangende betrokkenheid als mogelijke link tussen mensen in opstand of de revolutie. Geen solidariteit, maar configuraties van verlangen, alleen dit kan onverwachte 'netwerken, vriendschappen en uitdrukkingsvormen voortbrengen. Onmogelijk te plaatsen op de bestaande coördinaten, zullen ze hun eigen ondergrondse netwerken vormen en zo bestaande relaties ten aanzien van produktie, maatschappij, de familie, het lichaam, de sex, de kosmos ondermijnen. Het gaat om een veelheid van strijdpunten. Een deterritoriaal

denken tegenover de bureaucraten van de staat en de partijen, een nomadisch vertoog; haar beweringen kunnen worden gezien als een mobiele oorlogsmachine tegenover de rationele administratieve bureaucraten van de staat, vakbonden en politie partijen.
Ook nomaden hebben een lange traditie in artistieke en revolutionaire bewegingen. De dadaïstische geringschatting voor de grenzen van het vertoog, de media, de moraal, het cultureel
eigendom en intellectuele originaliteit, verschijnt ook weer in de surrealistische overschrijdingen van de culturele conventies en talloze latere momenten waarin verlangens worden ingezet tegen de orde van de maatschappij en de staat. Nomaden dragen een verstorende macht met zich mee en laten een breed spectrum van individuen, sociale groepen en actievormen zien die hun kracht halen uit hun ongrijpbaarheid. Outlaws, gekken, bewust baanlozen, onteigenden en al diegenen wier verlangens en gedrag door de huidige conventies worden geweigerd, zijn een gevaar door de plaats die zij in de kapitalistische maatschappij juist *niet* innemen. Ze zijn subversief door hun weigering een plaats in te nemen in de bestaande orde. In traditionele termen is hun machteloosheid hun kracht. Het is voor hen niet mogelijk het spel van het conventionele protest en kritiek te spelen en dat willen ze ook niet.
Een voorbeeld vormt de Britse beweging van vrije festivals. Hier wordt het idee om nomade te worden zeer letterlijk genomen. De 'travellers' eisen het recht op om samen te komen op oude rituele plaatsen en gemeenschappelijk land (de traditionele 'commons'), wat ze herhaaldelijk in zeer heftige confrontaties met de politie heeft gebracht. De travellers minachting voor eigendomsrechten, hun autonome organisatie en ruilvormen, hun weigering van werk, hun onacceptabele sociale identiteiten, morele en legale codes, vormen een bedreiging voor het spektakel, welke nog versterkt wordt door hun weigering conventionele vormen van sociale kritiek te hanteren.
Evenals Deleuzes nomaden vallen zij de wijze waarop gebeurtenissen en verlangens normaal gekanaliseerd en gevormd worden aan. Juist de mogelijkheid om aan een categorie te ontkomen en de moeilijkheid ze te identificeren binnen bestaande kennis- en machtstructuren geeft de nomadische strategie haar kracht. Wellicht grijpt de staat daarom naar haar laatste redmiddel: de criminalisering van afwij-

kende levensstijlen. De onlangs in Engeland aangenomen Criminal Justice Bill heeft onder andere dit soort praktijken verboden.[6]

INDIANEN

In de jaren zeventig braken de Metropool Indianen winkels binnen en eigenden zich nutteloze goederen toe. Ze verschenen in groepen van zo'n dertig personen in de meest elegante bioscopen en theaters, meestal na eerst een bezoek te hebben afgelegd aan een chic restaurant waar ze natuurlijk niet betaalden. Deze vormen van 'autonome prijszetting' en veel van hun andere activiteiten vormden een bedreiging voor alle normale vormen van sociale praktijk. Ook de Metropool Indianen beschouwden zichzelf als nomaden en weigerde duidelijke doelstellingen te formuleren: "*Wij veronderstellen de komst van een tijdperk welke de dragers van de waarheid (vakbonden en politieke partijen) zal vervangen (...) dit tijdperk zal gebaseerd zijn op de sociale mogelijkheden van vervalsing, op de technologische mogelijkheden die verschijnen als regels worden afgeschaft, op de vrije uitwisseling van produkten, simulaties, het spel, het nonsens argument, de droom en muziek*".[7]

In 1987 verscheen er in een warenhuis in Londen een kerstman die speelgoed uit de schappen van een warenhuis nam en uitdeelde aan kinderen. Kort daarna was het winkelpubliek getuige van de arrestatie van de kerstman en zag zij hoe politieagenten het speelgoed weer uit de handen van huilende kinderen rukte.

In de jaren zeventig zou Baudrillard vol lof over deze hedendaagse indianen en kerstman hebben gesproken. In *La Miroir de la Production. Ou l'Illusion Critique du Matérialisme Historique* (1973)[8] schets hij de mogelijkheden van de strategie van symbolische ruil of gift.[9] In de handeling van het weggeven, de gift, het offer, de verspilling en de vernietiging zit een ruilvorm welke volledig voorbij gaat aan de waarde zoals die door zowel het kapitalisme als de marxistische theorie wordt gehanteerd. Objecten worden hier zuiver op hun symbolische waarde beoordeeld en ervaren: namelijk de waarde die degene die ze weggeeft eraan hecht en de waarde die ze voor de ontvanger betekent.

In de politieke economie van zowel het liberalisme als het marxisme telt deze symbolische waarde niet. Het genereert geen rijkdom en wijst niet op gebruik. Juist daarom biedt het volgens Baudrillard mogelijkhe

den om de politieke economie op subversieve wijze belachelijk te maken. Het opent mogelijkheden voor nieuwe vormen van verzet tegen de produktie ethiek die niet alleen kenmerkend is voor het kapitalisme, maar ook voor de marxistische en veel anarchistische kritiek. Want zowel links als rechts kunnen niet begrijpen waarom de Metropool Indianen waardeloze goederen stalen, evengoed als zij niet begrijpen dat gedachteloze vernieling en betekenisloze graffiti een gevoel van 'bevrijding' op kan leveren?[10]

Het marxisme en een aantal stromingen binnen het anarchisme wil slechts betere produktierelaties en gelukkigere arbeiders die in staat zijn meer schone, nuttige, authentieke goederen te produceren en consumeren. Dit is geen revolutie tegen de politiek economie, maar een verandering daarbinnen. Het blijft gevangen binnen het schema van arbeid, produktie en consumptie. Het is slechts 'de spiegel van de produktie' welke bestaande relaties omdraait maar ze niet fundamenteel aanvalt. Maar blatante verspilling, extravagante giften en orgies van vernieling vallen alles aan wat heilig is voor de ethiek van produktie en haar spiegel.

HYPERCONFORMISME

De notie van de symbolische ruil impliceert dat elke werkelijke subversieve actie die de waarden van de bestaande maatschappij aanvalt, zelf haar gebrek aan waarde en betekenis moet benadrukken: het moet weigeren zich in te laten met de processen waarmee in onze maatschappij waarde en betekenis worden geproduceerd. Baudrillard had hiermee op dit moment nog de bedoeling orthodoxe betekenissen aan te vallen. De revolte was mogelijk, maar elke poging haar als voorteken van een revolutie te zien, of haar in te kapselen in een revolutionair project betekent dat zij verloren is. De energie van de revolte en het legaliserende project van revolutie zijn onvermijdelijk elkaars tegengestelde. Baudrillards respect voor de ware momenten van zuiver bestaan, van onmiddelijkheid en ongekanaliseerd verlangen is feitelijk dezelfde energie welke Lyotards verdediging van kennisvormen die het zuivere moment zouden respecteren aanwakkerde, evenals Foucaults geloof in de mogelijkheden van een contradiscursieve bevrijding van verloren onderdrukte kennisvormen en Deleuzes nomadische plundertochten in de terri-

toria van de codes. Sadie Plant stelt terecht dat elk van deze posities een zekere nostalgie verraad naar een authentieke, natuurlijke sfeer, waarbij het niet uitmaakt hoever deze nu verloren is gegaan.[11]

Pas eind jaren zeventig is in het werk van Baudrillard het onderscheid tussen werkelijkheid en spektakel volledig in elkaar gestort. Er is geen mogelijkheid meer om het werkelijke object achter de waar te vinden, een werkelijke betekenis achter haar spectaculaire betekenis. De strijd van het subject tegen de wereld van de objecten heeft zich tegen hem gekeerd." *Onze al te mooie strategieën over de geschiedenis, kennis en macht wissen zichzelf nu uit. Niet omdat ze gefaald hebben (wellicht zijn ze te succesvol geweest) maar omdat ze in hun vooruitgang een dood punt bereikten waar hun energie zich tegen hen keerde en hen verslond en zo ruimte bood aan een zuiver en lege, of gekke en extatische, vorm*".[12]

Baudrillard bepleit daarom een vrolijk nihilisme. Want wanneer de betekenis zelf schuldig is aan de sociale relaties moeten we haar ondergang bespoedigen door er een totale afwezigheid van betekenis tegenover te zetten. Dada gebruikte haar nihilistische 'onzin' nog om de waanzin van de Eerste Wereldoorlog aan te tonen, dus als een strategie om betere betekenissen en werkelijke waardevolle dingen te creëren. Maar voor Baudrillard is subversie gelijk aan betekenisloosheid, en elke vorm van activiteit die deelneemt in de produktie van betekenissen, waarde, sociale relaties of revolutionaire perspectieven is gedoemd tot reformisme, juist omdat ze bereid is deel te nemen.

Overigens zal volgens Baudrillard ook het spektakel vroeger of later aan haar eigen succes ten onder gaan."*Een tijdlang kon het kapitaal ermee volstaan om waren te produceren, de consumptie liep vanzelf. Tegenwoordig moet de consument, moet de vraag zelf worden geproduceerd, en deze produktie is oneindig veel kostbaarder dan die van de waren (...) Zo kon ook de macht er lange tijd mee volstaan betekenis te produceren (politiek, ideologisch, cultureel en sexueel) en de vraag volgde, absorbeerde het aanbod en overtrof dit zelfs nog. Er was een tekort aan betekenis en alle revolutionairen boden aan meer te produceren, tegenwoordig ligt het heel anders: er is geen gebrek meer aan betekenis, die wordt overal in steeds groter hoeveelheden geproduceerd, terwijl de vraag juist afneemt. En juist de produktie van deze vraag naar betekenis is van cruciaal belang voor het systeem. Zonder deze vraag (...) is de*

macht slechts een leeg simulacrum".[13]
De macht moet er dus alles aan doen om weer betekenissen en waarheden te produceren, omdat ze anders geen macht kan uitoefenen. Daarom worden volgens Baudrillard pretparken als Disneyland -een imaginair Amerika- opgericht om ons te doen geloven dat de wereld buiten Disneyland werkelijk is. Net zoals de gevangenissen moeten verhullen dat de werkelijkheid een grote gevangenis is. Maar de accumulatie van tekens gaat gepaard met het verlies van betekenis en dus van macht. Dit verdwijnen van de macht kan middels de strategie van het hyperconformisme worden omarmd. Door te weigeren betekenissen te produceren, maar te verlangen naar nog meer tekens, nog meer beelden, nog meer spektakel, zullen de tekens tenslotte verdwijnen in een destructieve overvloed van henzelf.

KUNST VAN HET VERDWIJNEN

Baudrillard is met deze *hyperreële* positie wel erg ver doorgeslagen. Want het is een verschil om te zeggen dat de wereld slechts teken is, of dat ze *opereert* als teken. Ik ben geneigd Zerzan gelijk te geven wanneer hij stelt dat de tekens niet uit het niets tevoorschijn komen en dan kan het ook geen kwaad te onderzoeken waar ze vandaan komen. De verdienste van het post-moderne denken is echter dat het er op wijst dat het spektakel niet bestreden kan worden met verwijzingen naar een authentieke realiteit; er is niet één definitieve betekenis en ook geen ultieme betekenaar (het Kapitaal, de Geschiedenis, de Staat, de Natuur). In die zin heeft haar kritiek ook het anarchisme niet onberoerd gelaten. In zoverre het zich inlaat met definitieve oplossingen en zolang het anarchisme theorieën blijft ontwikkelen die zicht bieden op een betere en mooiere werkelijkheid, trapt ze -net zoals het situationisme- in de val die de macht voor haar heeft gezet. Vanuit het postmoderne perspectief zijn de eisen van de onmiddelijkheid van de zuivere ervaring, van directe communicate en democratie en het einde van alle scheiding, bemiddeling en vervreemding misleidende dromen die geloven dat het mogelijk is het onmogelijke uit te drukken: werkelijke verlangens, onmiddellijke ervaringen en spontane emoties. In het articuleren hiervan verdwijnt de werkelijkheid, zij wordt onmiddellijk bemiddeld en onderdeel van het spektakel. Deze blijkt met elke eis van radicale verandering om te kunnen gaan. Maar rest ons dan

niets anders dan hyperconformisme? Moeten we wachten tot het spektakel eindelijk aan haar eigen accumulatie ten onder gaat?
Het lijkt mij van niet. Baudrillard kan wel beweren dat de werkelijkheid is opgegaan in het spektakel, maar waarom zouden we het spektakel ook lief moeten hebben? Aan boord van Baudrillard's schip bevinden zich talloze verstekelingen die weigeren open en bloot op het dek te verschijnen. Onze tijd is ver verwijderd van de blindelingse circulatie van passieve instemming waar Baudrillard en menig andere postmoderne theoreticus zich op beroept. Subversieve netwerken steken voortdurend de kop op. Dat een groot deel van deze subversie verstoken blijft van publieke aandacht is vaker een gevolg van haar tactiek, dan van haar afwezigheid. Een bloeiende underground produceert nog steeds muziek, tijdschriften, voorstellingen en politieke interventie in de geest van het ironische geweld zoals o.a. Dada dat perfect deed.
Het heeft geen zin onze pijlen op het spektakel te richten, haar eisen te stellen of zelfs aan te vallen. Hakim Bey stelt in zijn inspirerende essay *The Temporary Autonomous Zone* (1985): "*De anarchistische vraag zou in dit geval moeten zijn: waarom de moeite nemen de confrontatie aan te gaan met een 'macht' die alle betekenis heeft verloren en pure simulatie is geworden?*"[14]
Het spektakel lijkt elke openlijke aanval of kritiek aan te kunnen, maar wat kan ze ondernemen tegen mensen die haar weigeren, haar negeren of zich terugtrekken? Wat kan ze ondernemen tegen (psychische) nomaden en indianen, tegen mensen die weigeren verlangens te articuleren en te verwoorden in 'redelijke' eisen? Wat kan ze onder nemen tegen mensen die elke bemiddeling weigeren? Stilte, zelfmoord, de weigering om deel te nemen in een spel dat zo moeilijk te spelen is, kan een krachtig effect hebben. De kunst is om op tijd te verdwijnen. Het einde van Dada, de dood van Provo en de ontbinding van de situationisten, de Italiaanse autonomen en de dood van de Punk, bewijzen dat 'alleen de bewegingen die in staat waren zelf te stoppen, ooit hebben bestaan'.[15] Het waren geen 'historische' projecten, maar tijdelijke, kleine, lokale en particuliere festivals. Deze momenten van *anarchie* -die iedereen kan beleven- bieden een mogelijkheid om betekenis te geven. Zodra ze worden benoemd (vertegenwoordigd, bemiddeld) zullen ze verdwijnen om ergens

anders weer op te duiken. Om met Sadie Plant te besluiten: "Weten wanneer te stoppen moet niet verward worden met een wanhoopsdaad".

NOTEN

1. Vgl. Jean Baudrillard, *De Fatale Strategieën* (Amsterdam 1985 oorspronkelijke Franse editie *Les Stratégies Fatales* Parijs 1983).
2. Verschenen in: *Anarchy* 30 (1991).
3. Raoul Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life* (Londen 1983) 15.
4. Ibid., 187.
5. Gilles Deleuze en Félix Guattari, *Nomadology: The War Machine* (New York 1986). Voor het eerst verschenen in *Mille Plateaux* (Parijs 1980).
6. Zie: Freek Kallenberg 'Het verlangen naar ruimte. Over het leven van de hedendaagse nomaden' in: *NN* 171.
7. Geciteerd in: Maurizo Torealta, 'Painted Politics' in: *Semiotext(e) 9, Italy Autonomia* (New York 1980) 102.
8. Jean Baudrillard *The Mirror of Production* (St. Louis 1975).
9. Dit idee van de symbolische ruil en de gift ontleent hij aan aan Georges Bataille en Marcel Mauss. Dit idee werd ook door Vaneigem gepropageert.
10. Vgl. Sadie Plant, *The Most Radical Gesture. The Situationist International in a postmodern age.* (Londen en New York 1992) 136.
11. Ibid., 139.
12. Jean Baudrillard, *The Mirror of Production* (St. Louis 1975) 164.
13. Jean Baudrillard, *In de Schaduw van de Zwijgende Meerderheden* (Amsterdam 1986) 20-21.
14. Zie voor een bespreking van dit essay Siebe Thissen en Freek Kallenberg: 'Kuifje in Luilekkerland. Het einde van de economie' in: *Perspectief* (Gent) 1994/3. Eveneens verschenen in: *NN* 170.
15. Paul Virillio en Sylvere Lotringer, *Pure War* (New York 1983) 81.

SATIASFCTN

Cor Gout

"Ze leidde een leven van rennen en vliegen, een leven zonder begin of einde, zonder nostalgie of heilsverwachting. Een continuïteit met gaten, zoals nu met Leda en de Zwaan. Er bevond zich opeens een merkwaardige, duizelingwekkende rust temidden van het jagen en jachten, tussen de schier eindeloze reeksen van teksten en tekens en beelden die de zintuigen stimuleren of, bij wrijvingen en botsingen, desoriënteren, zodat er gaten en hiaten in gevoelens en gewaarwordingen ontstaan, leegtes, waaromheen verbijstering, verwondering, woede en hartstocht cirkelen en soms, zoals nu, een nerveuze prikkeling. Temidden van de behoedzucht, behaagzucht en hebzucht om haar heen, had zij met haar beeld van passie tenminste een gat geslagen, heet en ijskoud, een bevroren vuurwerk."

de nacht nadat de harde Duitse geluidsband Potawatomi in Tejatro Popular, Rotterdam, nostalgische noten- en accoordenreeksen, muzikale herinneringen, in keiharde, meedogenloze moten en hompen had opgehakt, werd ik gevangen in een droom, opgesloten in een droom, die louter tekst was, doorlopende tekst zonder begin of eind, een continue reeks, aan de rusteloze vormen van de letters en tekens herkenbaar als computertekst, maar onttrokken aan een kader. Een deel van de tekst, een vaststaande tekst, die zich in **bold** aanbood, werd doorbroken, onderbroken en afgewisseld met 'plain' tekst, die voortdurend zichzelf aanvulde of herschreef en de vaststaande en daardoor kwetsbare tekst attaqueerde. De gefragmenteerde tekst in het zwart was die van het Rolling Stones nummer Satisfaction, in de droom gespeld als **Satiasfctn**, een aaneenschakeling van het Diabolische en het Onuitsprekelijke, zo kwam het voor. De droom was geluidloos, maar later, in de aansluitende halfslaap, scheen het mij toe als hoorde ik het intro van het bewuste Stonesnummer als een *loop*, als een oneindige klankwaarde voor de gedroomde tekst. Beneden, aan de vleugel in de woonkamer, brak mijn logé, de Belgische musicus Alain Neffe, die net als de Duitse groep Potawatomi de vorige avond in Tejatro Popular had opgetreden, met stuurse vingerexercities de continuïteit van het klankpatroon open. Maar nog

voordat zijn willekeur ook de voortduring van mijn tekst kon bedreigen, viel ik opnieuw in slaap, ging ik op in diezelfde droom, in diezelfde tekst, **Satiasfctn,** hem volgend in zijn grillige bewegingen. **Dan is er iemand op de autoradio die tegen me praat, die van geen ophouden weet en doorzeurt over dingen die ik absoluut niet wil weten,** ook nog verliefd is op zijn stem of liever gezegd op zijn vanzelfsprekendheid, op zijn vermogen, denkt hij, maar het is natuurlijk alleen maar de mogelijkheid hem geboden, om **al die zinloze informatie over mij heen te storten. Denkt hij soms dat hij mijn verbeelding prikkelt? En ik blijf maar onbevredigd, kom maar niet aan mijn gerief.** De man, schrijver van beroep, maar vooral werkzaam als ghostwriter voor anderen, rijdend in een crèmekleurige Ford Taunus, rijdend langs de Haarlemmerstraat in de richting van de Amsterdamse binnenstad, luistert vol ongeloof naar de autoradio. Een therapeut klapt uit zijn praktijk...patiënten in het reine gebracht met hun vorige levens,... wedergeboortetrauma's,...in de tijd verdwaalde zielen, opgevangen door therapeuten en bijgestuurd door *Gidsjes van De Andere Zijde,* spookgidsjes dus, maar geen spoken van gidsjes, doch *schatjes.* Heiligheid, geplaatst in een Andere, maar huisbakken wereld,... radiocauserie anno '94. De radio stoort en de man draait de knop om. Het is herfst. De lucht is zilver, het rijvlak spiegelt, de beslagen voorruit van de Taunus beperkt het uitzicht. Links de brug naar het terrein waar de politie ooit gevonden gestolen auto's stalde. Hij herinnert zich...die tijd. Alles te vroeg. Het huwelijk, de studie, de baan. Enige uitlaatklep was het satirische studentenblaadje *Rogge.* De tot norm verheven onzin. **Hé poppelepee, dat geef ik je mee!!!** De vrouw, van beroep beeldend kunstenares, lakt haar teennagels en kijkt met een half oog naar de televisie. Het is voetbalavond. Een reclamespot. Een opgewonden vrouw zit aan het voeteneind van haar bed TV te kijken. Een voetbalwedstrijd. Geluid van publiek, gejuich, extase. De vrouw, op haar bed, juicht, de vuist gebald, de elleboog een aantal keren krachtig naar achteren stotend, zoals veel voetballers dat tegenwoordig doen. Zo juichen we. Later, voetbal in de studio, op grootbeeld en een studiopubliek dat je ziet reageren op de wedstrijd. Een vrouw in een beige mini-jurk zit op haar knieën, schuift onrustig op het parket van de studio en spreidt haar vingers over haar

zwaar opgemaakte gezicht. Zo tonen we onze emoties. De uitzending is overgenomen van de Italiaanse televisie. Het zal daarom niet verbazen dat de volgende halte *Hup Italië* heet. Daar is Berlusconi, één hand aan de microfoon, één in zijn colbertzak. Wat als Berlusconi in Italië zijn kiezerskijkers niet meer zou toespreken, verordenen, maar toezingen, zoals hij ooit, het baarddons nog maar net op zijn wangen, liefdesballades croonde, tegen de toon aan, maar, anders dan zijn idool Sinatra, krampachtig, de glimlach geforceerd en dan nog alleen tussen de coupletten en refreinen door. **Ik kijk naar de TV en een man begint me te vertellen wat voor soort overhemden ik zou moeten dragen, maar wat voor een man is dat, die niet eens mijn merk sigaretten rookt?** In de clip, die de vrouw, de beeldend kunstenares, in haar gedachten componeert, worden de beelden van de charmezanger Berlusconi afgewisseld met voorstellingen van een naakte vrouw, roerloos in een glazen kist. Vervolgens mengt ook de Berlusconi van nu, Berlusconi de politicus, Berlusconi de premier, zich in het beeldspel. Hij buigt zich over de glazen kist, zoekt met zijn lippen de vrouw die daar ligt, tast met zijn lippen het deksel af, maar ontmoet niets anders dan het glas, dat door de adem van de sprookjesprins geheel bewasemd raakt, zodat de prinses niet alleen onaantastbaar, maar nu ook ook onzichtbaar blijft. Wat als Berlusconi zou zingen: **ik kan zelf geen hup italië produceren, ik ben een intrigant, een sirene die jouw eigen verhaal vertelt, jou de spiegel voorhoudt.** De vrouw lakt de nagels van haar tenen in oranje-rood en groen. De jonge man, die het satirische studentenblaadje *Rogge* volschreef en de jonge vrouw, die het blad illustreerde, hadden een gat in de markt ontdekt. Tips voor de bescherming van de gezondheid. Die vormden, naast het weer en het voetbal (het Ajax van Cruyff en Keizer) onderwerpen waar de mensen op de tram en elders over praatten. En omdat de waarheden in de medische wetenschap en journalistiek elkaar met de regelmaat van een herfstgriepje tegenspraken, hoefde de redactie het met de waarheidswaarde niet zo heel erg nauw te nemen. Dus verschenen er in *Rogge* stukken als die over de tongteek. Veelgelezen en veelbesproken, ook buiten studentenkringen. Het ging om een kwaadaardige bacterie die zich waarschijnlijk via exotische voedingswaren in de mondholte, bovenaan de tong ter hoogte van van een van beide oren

nestelde en zich vanuit die kleine holte als een schimmellaag over de gehele tong uitbreidde, aldus de tong uitdrogend en verzurend en in een uiteindelijk stadium langzaam maar zeker wegbrandend. Er waren in Drenthe, Schouwen-Duiveland en Amsterdam al vergevorderde gevallen van tongteek gesignaleerd. Bij twee Zeeuwse boeren, die enkele maanden geleden in de stad hadden gegeten, was het spraakvermogen geheel verstoord. Om tot dusver nog niet opgehelderde redenen kwam de tongteek vaker bij mannen dan bij vrouwen voor. Een klein stukje Marnixstraat en dan rijdt de beige Taunus de grachtengordel binnen. 'De cafés zijn niet meer wat ze geweest zijn', denkt de schrijver-ghostwriter. 'Wie schrijft ze weer tot leven? Hoe begin ik?'
Een bruin café aan de gracht rond vijven, een nog niet op elkaar ingespeelde ploeg bezoekers. Een veertiger met een gezond gekleurd gezicht, het haar nog niet grijzend, hangt zijn natte jas liefdevol aan de kapstok bij de deur. 'Ik heb een goed huwelijk'; begint de man, ieder woord met een zekere klemtoon uitsprekend. 'Ik durf mijn vrouw gerust mijn beste vriend, nou ja, vriendin dus eigenlijk, te noemen. Maar er zijn dingen, die ik gemakkelijker tegen U zeg, een onbekende en zo te horen niet eens iemand uit deze stad, dan tegen haar. Dat komt eigenlijk doordat ze zoveel vertrouwen in me heeft. En daarom heeft zij wat *ik* mis: *ergens* een zekerheid. Die zekerheid van haar, dat ben ik dus en dat *ergens* is vooral gelegen in mijn werk. Ik verkoop keukenartikelen, moet U weten en ik ben een goede verkoper, of eigenlijk moet ik zeggen: ik verkoop veel. Maar gemakkelijk gaat het me niet af, dat verkopen. Iedere keer overvalt het me weer. Die onzekerheid. Ik sta mijn verhaal te vertellen en ik hoor mijn eigen stem net iets eerder dan ik hem verwacht. Die stem overvalt me en snoert me de keel bijna dicht. En dan, als heeft er iemand de knop omgedraaid, loopt het verhaal weer als vanzelf. Vlekkeloos, als een goed bestudeerde toneeltekst. Misschien verkoop ik daarom goed. Vanwege die aarzeling, die onzekerheid die ik overwin. Misschien herkennen de mensen even iets menselijks, iets van een strijd, die zij ook moeten leveren om zichzelf te overtuigen mijn waren te kopen. Ik weet het niet, het kan zijn. Maar het overkomt me bij ieder verkoopgesprek en het went nooit. Iedere keer weer sterf ik een klein beetje. Het hoort bij

me en ik schaam me er niet voor, maar aan mijn vrouw zal ik het nooit vertellen. Nooit..' **Nee, ik slaag er maar niet in aan mijn gerief te komen. Hé, hé, hé, precies zoals ik het je zeg!** Ze dacht aan haar dochter, kraakster, die vorige week had gedemonstreerd tegen de onnozele cityvorming van het Haagse stadsbestuur. Gisteren was ze verslagen thuisgekomen, haar dochter van zestien. Vol ongeloof melding makend van het raadsbesluit, waarin alle plannen voor stadsverandering waren teruggedraaid. **Geen genoegdoening. Ik heb mijn best gedaan, van alles geprobeerd, maar..**Na zijn mislukte studie, huwelijk en baan, na *Rogge* ook, had hij een tijd lang in een bandje gezongen over betere werelden en samen met andere bandjes had hij een betere muziekwereld voorbereid. Tot het ene bandje beter werd dan het andere bandje en het andere bandje meer geld kon verdienen dan het ene bandje en tot het ene bandje een kunstviolist inhuurde en het andere bandje teksten van een dode kunstdichter, verdoemd en gekweld, declameerde en weer een ander bandje zijn coupletten en refreinen decomponeerde en reduceerde tot publieksvijandige splinters en iedereen, vriend en vijand, vond dat het eigenlijk zo beter was, dat het eigenlijk wel zo hoorde. En de organisator van een maatschappijkritisch multi-arts-festival had een bekende straatfiguur uitgenodigd, een ambulante porselein- en marmerreparateur, die zingend met een kar langs de straten ging. Om de proef op de som te nemen of de handwerksman in de entourage van het avantgardistische kunstfestival ook floreerde. Wat niet het geval bleek. **En we reisden met de band de wereld door en we deden dit en we tekenden dat en soms probeerden we een meisje te versieren en als dat niet zo gladjes verliep, dan vroegen we of ze een week later terug wilden komen, omdat we niet zo goed in ons vel zaten, omdat we ons op een hellend vlak bevonden. We kwamen doodgewoon niet aan ons gerief, wat we ook probeerden.** Alle teksten die hij schreef verdubbelden de ellende, de triestheid van het bestaan. Was zijn band niet net zo zwart als de wereld? De kunstenares schilderde de nagels van haar tenen in tomaatrood en grasgroen. Ze was terug bij kleur, na een zwart-witte periode. Ze was bekend geworden met grote doeken, of in ieder geval grote beschilderde vlakken, waarop het subversieve leven in de grote stad was verbeeld. Naar het leven geschilderd, maar met oker, azuur en bloed temidden

van zwart om de irritatie, de woede en de angst weer te geven, die haar taferelen bij de anderen, bij burgers en buitenstaanders, opriepen. Maar toen die weerstand bij de buitenwacht was gesleten, leken de kleuren misplaatst en beperkte de kunstenares zich tot zwart-wit, tot bijna fotografische weergaven van weerbaar leven in de rand. Tot ze merkte dat de ene helft van de *scene*, die haar onderwerp vormde, sectariseerde, terwijl de andere helft individualiseerde. Ze leek een keuze te moeten maken en haar keuze viel op de individuen. Ze schilderde koppen, ingekaderd als postzegels in een reeks. En in kleuren, die niet meer van buiten waren opgelegd, maar tegenstellingen in de tekening zelf definieerden. De maatschappelijke beweging leek haar ontglipt, maar beweging op zich bleef een behoefte, wenste nadrukkelijker dan ooit uitgedrukt te worden. En zo ontstond, onverwacht, een meesterwerk, *Leda en de Zwaan*, waarin de schakeringen van de kleuren het langzame, maar gespannen ritme weergaven, waarmee de zwaan zich onwennig, maar zelfbewust in Leda's schoot nestelde. **Maar ik heb het in ieder geval geprobeerd. Nee, ik weet het, het is niet gelukt en het zal ook nooit lukken, maar ik heb het geprobeerd.** Even had hij verstoppertje gespeeld, zich verstopt achter de woorden en de adem ingehouden, tot ontzetting van de anderen, die gedwongen waren te spreken. Berberse dichters, wier verhaal hij zou doen, in geschrifte, uit hun naam. Ze vertelden over de sociografie van Marokko. Dat het Berbervolk zich altijd al tegen centraal gezag had verzet. Buiten de stedelijke agglomeraties, die rationeel en zakelijk werden bestuurd, kende Marokko anarchistische gebieden, waar op traditie intuïtie gebaseerde, soms tribalistische culturen waren gevestigd. Die gebieden vormden geen marges, maar tussengebieden, interrupties, interpellaties van de modernistische stadsculturen. Plaatsen, waar de herinnering en de fantasie voeding kregen. 'Dan was dat daar anders georganiseerd dan in mijn hoofd', glimlachte de oude man, aan wie de schrijver het verhaal doorvertelde, 'daar ontstaan steeds meer leegtes, dat wil zeggen plekken met afbakeningen, waar de herinnering en de fantasie uit wegtrekken of al helemaal zijn verdwenen. Na de narcose voor mijn laatste operatie is het erger geworden. Ik probeer de gebieden met mijn gezond verstand, met verstandelijke constructie en reconstructie terug te winnen, maar de strijd lijkt hopeloos.

Mijn dochter heeft me zelfs aan die laatste operatie moeten herinneren'. 'Welk gebied van fantasie en herinnering zal zich het langst tegen de vergetelheid verzetten?', wilde de schrijver-ghostwriter weten. De oude man fronste het voorhoofd. 'Ik denk', antwoordde hij toen, 'ik denk dat als laatste het gebied overblijft, waarin ik, vanuit mijn jongenskamer buiten op straat, over het Utrechtse Domplein, de oude brandweerauto hoor denderen, met zijn sirenes, toeters en bellen en vervolgens nerveus geluid in de slaapkamer van mijn ouders boven, voetstappen op de trap, de haastige tred van mijn vader, die zich snel in zijn kleren heeft gestoken om de brandweer te volgen naar het vuur. Op de fiets, met rode konen van opwinding, op welk tijdstip van de nacht ook klaarwakker. Redding of vernietiging, dat is de vraag. Een enkele keer heb ik hem daar zien staan, aan de rand van het vuur, het gezicht blanco, de ogen groot en hol, alles in zijn gezicht en lichaam naar binnen gekeerd, bereid de kracht van het vuur in zich op te nemen'. **En ik rij rond in mijn auto en op de radio hoor ik een mannenstem, die...** Ze reed laat in de avond over de grote weg van Hilversum naar Den Haag. Ze had als deskundige op het gebied van de beeldende kunst meegewerkt aan een radioprogramma over postmoderne humor. Aan de overzijde van de rijweg was het verkeer gestremd. Daar lag een oude Ford Taunus op zijn rug, dwars over de twee rijstroken. Ellendig, maar toch humoristisch. Vooral vanwege de katterug van de Taunus. Er had ook iets over auto's in het radioprogramma gezeten. Leuke leuzen op achterruiten van personenwagens waren geciteerd en zij had het beeld beschreven van de plastic vingertjes, die in het midden tussen de twee deuren van de achterbak van een bestelwagen aan het metaal waren vastgehecht. Alsof ze er bij het van binnenuit sluiten van de deurtjes tussen waren gekomen. 'Hoe lang is dat fragment over die plastic handjes op de uitzendband?', had de programmamaker aan de technicus in de radiostudio gevraagd. '1 gulden 35', had de technicus geantwoord. 'Help!', had ze toen gedacht, 'het draait rond, het draait dol, het is niet meer te stuiten, ik kom er niet meer uit!' Ze leidde een leven van rennen en vliegen, een leven zonder begin of einde, zonder nostalgie of heilsverwachting. Een continuïteit met gaten, zoals nu met *Leda en de Zwaan.* Er bevond zich opeens een merkwaardige, duizelingwek-

kende rust temidden van het jagen en jachten, tussen de schier eindeloze reeksen van teksten en tekens en beelden die de zintuigen stimuleren of, bij wrijvingen en botsingen, desoriënteren, zodat er gaten en hiaten in gevoelens en gewaarwordingen ontstaan, leegtes, waaromheen verbijstering, verwondering, woede en hartstocht cirkelen en soms, zoals nu, een nerveuze prikkeling. Temidden van de behoedzucht, behaagzucht en hebzucht om haar heen, had zij met haar beeld van passie tenminste een gat geslagen, heet en ijskoud, een bevroren vuurwerk.. **En ik heb het geprobeerd, en geprobeerd, en geprobeerd, EN geprobeerd...** Merkwaardig opgerold, nog vast in de veiligheidsriemen, zijn rug tegen de rug van de Taunus en niet in staat gedachten ten einde te voeren. Waar de op zijn kop gezette kontekst een lege plek liet, probeerde hij voortdurend, en vergeefs dat beeld te plaatsen, die flits van de vrouwelijke verschijning in de indigokleurige nacht, gehurkt in een lichtspot op het doodstille verkeersplein, ergens in de provinciestad, waar hij vaak voor zonsopgang binnenreed, een dwaallicht, een voorstelling ontleend aan een oude verkleurde foto, die hij ooit in handen had, een portret van een Indische prostituée, gekleed in een kort doorzichtig kleed, in niets meer dan dat, gehurkt neerzittend, zich aanbiedend op een kaal erf, buiten de bebouwing, bevallig en klein in het niets

LUIZEN IN DE BOURDIEU VAN PELS?

Over Pierre Bourdieu en het anarchisme

Cees Bronsveld

"*Power is relieved of its complexity only by lies about what it is*".[1]

"*It is not an exaggeration to state that (...) texts (of Bourdieu) invite us to a kind of 'socio-analysis' whose reflexive moment is in many respects as painful as the work demanded by a psycho-analysis*".[2]

In 1987 verscheen Dick Pels' studie 'Macht of eigendom: een kwestie van intellectuele rivaliteit'[3]. Hans Ramaer besprak het boek destijds in dit tijdschrift.[4] "Een voor anarchisten belangwekkend boek", zo luidde, met een paar kritische kanttekeningen, zijn oordeel. Ramaer las Pels' boek als historicus. Inderdaad schreef Pels (ook) een ideeën-*geschiedenis*, een verhaal over het lot, zogezegd, van de begrippen 'macht' en 'eigendom' door de eeuwen heen. Over het sociologisch belang van Pels' studie zweeg Ramaer echter: dat Pels deze geschiedenis gebruikte als *illustratie* voor het eigenlijke, *sociologische* onderwerp van zijn studie, bleef onvermeld.
Toch ging het Pels, zoals ook de ondertitel van zijn studie aangeeft, voor alles om het sociologische verschijnsel van de 'intellectuele rivaliteit', om de 'strijd' tussen degenen die de maatschappij analyseerden in termen van 'macht' en degenen die daarbij vooral het begrip 'eigendom' centraal stelden.
Volgens Pels zijn de begrippen 'macht' en 'eigendom' tot op zekere hoogte inwisselbaar.
"Marxisme en anarchisme zijn niet alleen begripsmatige assen rondom welke Marxisme en anarchisme hun tegengestelde deductieschema's hebben gegroepeerd; het zijn tevens spandoekbegrippen die hun onderlinge rivaliteit organiseren, dat wil zeggen hun streven elkaar af te troeven op het ideologische veld van eer".[5] Volgens Pels is het verschil tussen beide analysemodellen in belangrijke mate te herleiden tot het machtsstreven van intellectuelen uit beide kampen. Het gaat in intellec-

tuele debatten om méér dan over inhoudelijke zaken alléén! Om met Derek Phillips te spreken: "It is not only theories that are in competition, but human beings as well". En het is precies dit *wezenlijke* punt dat Ramaer in zijn recensie buiten beschouwing liet.

Een analyse als die van Pels zal voor menige anarchist gevoelig liggen. Beweren dat (ook) anarchistische theoretici macht nastreven en uitoefenen zal de verheven idealen die door diezelfde anarchisten worden uitgedragen behoorlijk bezoedelen.
Het is vooral dankzij het werk van de Franse filosoof Foucault dat tot een ieder die het horen wil het inzicht doorgedrongen is dat 'macht' niet langer gelokaliseerd is bij een klein clubje 'machthebbers', iets waar je dan als anarchist zo heerlijk 'tegen' kon zijn. Niet de vraag '*wie* heeft de macht', maar '*hoe* werkt de macht' kwam aldus centraal te staan. Het traditionele -doorgaans ook door anarchisten gehanteerde- hiërarchische souvereiniteismodel van macht, verhult volgens Foucault datgene wat er *werkelijk* gebeurt; andere machtsvormen die door dit analytisch model noch ontdekt noch bestreden kunnen worden kunnen daardoor juist moeiteloos opkomen. Het machtsbegrip is, kortom, diffuser geworden.... Macht is overal. In ieder geval is 'macht' niet verdwenen door er tegen te zijn. "Wie zich verzet, verzet zich *binnen* een machtsgeheel en *niet ertegen*", zoals Van Dooren de boodschap van Foucault op dit punt samenvatte.
Ook de anarchistische beweging in heden en verleden ontkomt dus niet aan dergelijke machtsmechanismes. Het charisma van figuren als bijvoorbeeld Domela Nieuwenhuis en Albert de Jong impliceerde dat zij, 'for better or for worse', meer invloed hadden op het reilen en zeilen van de anarchistische beweging dan menig 'gewone' anarchist. Charisma staat aldus helaas ook op gespannen voet met vrijheid en autonomie.
Om dichter bij huis te blijven: of wij het leuk vinden of niet, ook in en om een tijdschrift als *De AS* spelen dergelijke machtsmechanismes. Zo heeft de gemiddelde *AS*-redacteur binnen de huidige anarchistische 'beweging' meer macht dan de gemiddelde *AS*-lezer. Die invloed, die macht van het woord, streeft de *AS*-redactie zelfs bewust na: de *AS*-redactie schrijft tenslotte iedere drie maanden *De AS* vol ten einde invloed uit te oefenen; dat die invloed -helaas!- nogal marginaal is, doet aan deze verhulde 'Wille zur Macht'

uiteraard niets af.
Daar komt dan nog bij dat binnen de redactie de ene redacteur meer macht heeft dan de andere. Het gaat hierbij doorgaans om een veel minder bewuste machtsuitoefening dan de eerste maar daarom is deze een niet minder reële. Zo heeft Hans Ramaer als redactiesecretaris, om maar eens wat te noemen, een 'monopolie' op de postbus van *De AS* en kan hij bovendien als eindredacteur in principe (uiteraard niet uit principe!) elke aangeboden publikatie 'bewerken' of zelfs 'tegenhouden'. Schrijver dezes heeft op zijn beurt in de vorm van zijn rubriek 'Bladeren', een even vast als eigen hoekje, waarin hij -ongevraagd- zijn visie op van alles en nog wat kan geven. Minder fortuinlijke redacteuren dienen te wachten totdat een bepaald punt in een artikel of een boekbespreking 'gescoord' kan worden en anders zullen zij een heuse ingezonden brief naar hun eigen blad dienen te schrijven, en dat doet men nou eenmaal niet zo gauw. Het was wat mij betreft dan ook veelzeggend dat 'Bladeren' door een collega-redacteur ooit als 'jouw eigen koninkrijkje' werd aangeduid...
Voor de goede orde: ik schrijf dit alles niet om te suggereren dat de *AS*-redactie in een soort permanente staat van oorlog verkeerd, wel om aan te geven dat redacteuren met hun werk en inzet voor *De AS* (ook) hun eigen belangen dienen. Een met enige regelmaat met bedrukt papier gevulde brievenbus, om maar eens wat te noemen, is voor menig 'intellectueel' nu eenmaal een klein feestje. Vervolgens word hij met die feestartikelen geacht wat te doen: er over te schrijven. Daar profiteert het blad en zijn lezers maar zeker ook de schrijver van...
Al met al zijn er redenen te over, mij dunkt, om de sociologie van het verschijnsel van de 'intellectuele rivaliteit', inclusief die van 'anarchisten', zowel onderling als met 'andersdenkenden', uiterst serieus te nemen.

Als belangrijkste inspiratiebron van Pels' studie noemde Ramaer in zijn recensie de socioloog Gouldner, die destijds ten onzent enige bekendheid genoot.[11] Ongetwijfeld had Ramaer daarin gelijk, al zal Pels nu in dit verband ongetwijfeld de Franse socioloog Pierre Bourdieu (1930-) noemen. Bourdieu en Gouldner zijn tot op zekere hoogte verwante denkers. Beiden hadden ze belangstelling voor de rol van intellectuelen in de samenleving. Beide pleitten voor wat zij een 'reflexieve sociologie' noemden. Bourdieu

zou desondanks herhaaldelijk korte metten met de sociologie van Gouldner maken[12]: "Bij Gouldner is reflexiviteit meer een programmatische slogan dan een echte werkmethode. (...) Wat in de Amerikaanse traditie het meest ontbreekt -en dat zal wel te maken hebben met specifieke redenen van sociologische aard, waaronder de beperkte rol van filosofie bij de vorming van onderzoekers en de relatieve zwakte van een kritische politieke traditie- is een werkelijk kritische analyse van de universiteit als institutie, en meer in het bijzonder van de sociologie als institutie".[13]

Dit zich afzetten tegen geestverwanten door Bourdieu zal zeer zeker te maken hebben met de genoemde rivaliteitsmechanismes. "*To be* in het intellectuele veld is *to be different: zijn is anders zijn*.[14] Daarom is het maar de vraag hoe serieus wij (ook) de meningen van Bourdieu over andere sociologen moeten nemen. Over zijn Britse evenknie, de socioloog Anthony Giddens[15], met wie Bourdieu vaak in een adem genoemd wordt, zei Bourdieu, aangesproken op zijn ietwat moeizame schrijfstijl: "Ik ben niet zo'n schrijver als mijn Engelse collega Anthony Giddens die slappe, weke, elastieken teksten maakt, een smakeloze pan van vaagheden".[16] Over 'echte' tegenstanders, zoals zijn collega-hoogleraar-sociologie Alain Touraine[17] op de École des Hautes Études en Sciences Sociales in Parijs, huldigt Bourdieu zelfs een aan het 'wie-niet-voor-mij-is-is-tegen-mij'-syndroom verwant standpunt: "If I am right what he is doing is not sociology. It's him or me".[18]

Interessant is dan nog dat Bourdieu een onderscheid maakt tussen zijn persoonlijke mening en zijn 'sociale' mening. Over het belang van zijn benoeming als hoogleraar aan het prestigieuze Collège de France zei Bourdieu: "Personally, I couldn't care less, but socially I have to care"[19], want:"(...)le nouveau maître est autorisé à parler avec autorité".[20]

Voor het feitelijke machtsstreven van de intellectueel Bourdieu zal dit alles weinig uitmaken. Misschien moeten wij het daarom voor alles interpreteren als een waarschuwing, net zoals zijn waarschuwing voor hoogleraren dat er een was.[21] Tegelijkertijd leert de carrière van Bourdieu dat het je bewust zijn van deze machtsmechanismes een indrukwekkende academische loopbaan geenszins behoeft te schaden, integendeel.

De verschillen tussen Gouldner en Bourdieu blijken in ieder

geval aanzienlijk gerelativeerd te kunnen worden. Pels wijst er op dat voor *beide* sociologen "een reflexieve sociologie een sociologie is die de sociologische arbeid stelselmatig verdubbelt; omdat de objectiverende blik 'naar buiten', naar de 'werkelijkheid' toe (de socio-analyse), telkens wordt aangevuld met en verdiept door een 'wending naar binnen'. (...) Een reflexieve sociologie (...) is er niet alleen om 'anderen' te objectiveren, maar objectiveert ook de objectiverende blik zelf; zij onderzoekt in dezelfde beweging het object en de relatie van het subject tot het object, om te voorkomen dat die relatie (bijvoorbeeld via allerlei onbewuste aspiraties en ressentimenten) op een ongecontroleerde manier op het object zelf wordt geprojecteerd".[22]

De 'reflexieve wending' in de sociologie is aldus allereerst een ontmaskering van *intellectuelen*, het maakt het achterhalen van de geheime regels van het intellectuele machtsstreven mogelijk: 'gewoon', door empirisch onderzoek, zoals Bourdieu dat verrichtte voor zijn boek 'Homo Academicus'.[23] De reflexiviteit maakt echter een veel bredere kennissociologie mogelijk, in de zin van een algemene theorie van het symbolische geweld, van de sluipende en verwoestende kracht van de woorden, en daarmee van de macht van de woordvoerders of 'vertegenwoordigers' in wetenschap en politiek: van degenen die niet alleen namens maar ook *in plaats van* anderen spreken (of er tactisch het zwijgen toe doen).[24] Bourdieu trekt aldus even logische als radicale konsekwenties uit de opvattingen van Schopenhauer die de wereld zag als een product van 'wil en voor-stelling', van *woorden* dus.[25] Taal en de symbolische macht van woorden vormt dan ook een belangrijk thema in het werk van Bourdieu en het is vooral ook op dit punt dat de verwantschap van Bourdieu met denkers als Foucault blijkt.[26]

KAPITAAL, VELD EN HABITUS

In zekere zin is het 'politicologische' werk van Bourdieu op te vatten als een overstijging van zowel het anarchisme als het marxisme. Hij doet dat ondermeer door aan de term 'kapitaal' een ruimere betekenis toe te kennen dan de gebruikelijke economische: zo spreekt Bourdieu bijvoorbeeld over 'sociaal' en 'cultureel kapitaal'. Het gegeneraliseerde kapitaalsbegrip stelt hij daarbij gelijk aan het machtsbegrip.[27]

'Nieuw' zijn de begrippen veld (*champ*) en habitus. Een veld is

een netwerk -vergelijk het figuratie-begrip van Elias[28]- van relaties tussen posities, die gedefinieerd worden door hun situatie in de structuur van de maatschappelijke machtsverdeling. Velden zijn relatief autonoom en functioneren door een eigen, veldspecifieke logica. Zo onderscheid Bourdieu ondermeer een wetenschappelijk veld, het veld van de kunst en het politieke veld.

Bourdieu verwerpt het traditionele analytische onderscheid tussen sociale structuren en het handelen. Ontwikkelde Giddens hiertoe zijn structuratie-theorie, Bourdieu introduceerde voor dit doel het begrip *habitus*. De habitus wordt gestructureerd door het veld terwijl de ha-bitus bijdraagt aan de totstandkoming van het veld als een wereld die betekenis heeft en zinvol is. "De habitus is wat verondersteld moet worden om te begrijpen dat sociale actoren 'redelijk' zijn zonder dat we ze rationeel kunnen noemen, dat wil zeggen zonder dat ze hun gedrag afstemmen op de maximalisatie van het rendement van middelen waarover ze beschikken, of eenvoudiger, zonder berekening, zonder hun doe-len expliciet te maken en zonder de middelen waarover ze beschikken expliciet te combineren om die doelen te bereiken, kortom zonder combinaties, plannen, ontwerpen."[29]

HET POLITIEKE VELD

De verwantschap met Foucault mag evident zijn, niet onbelangrijk is dat Bourdieu in zijn werk Foucaults algemene machtstheorie weer 'verbijzondert'. Zo spreekt Bourdieu wel degelijk van een monopolie van beroepspolitici.[30] De delegatie van de belangenbehartiging aan beroepspolitici verschaffen hen 'een soort ongelimiteerd krediet' en dat zorgt ervoor dat de minst bedeelden beroofd worden "van elke controle-mogelijkheid over het apparaat. (...) De a-politieke houding, die soms de vorm van anti-parlementarisme aanneemt en kan ontaarden in allerlei vormen van bonapartisme, boulangisme of gaullisme (voor de Nederlandse situatie kunnen wij in dit verband natuurlijk denken aan de opkomst van de Centrumpartij, cb), is in de grond der zaak een revolte tegen het monopolie van de politici; het politieke equivalent van wat in vroeger tijden de godsdienstige opstand tegen het monopolie van de clerus was".[31]

Gezaghebbende uitspraken over de sociale werkelijkheid, zegt Bourdieu, zijn daden die aanzienlijk bijdragen tot het bestaan en voortbestaan van sociale verhoudingen. In de sociale werke-

lijkheid spelen woorden kortom een belangrijke rol: er is een strijd gaande om de symbolische macht, zoals de macht om bepaalde maatschappelijke verhoudingen te benoemen. Zo heeft de 'symbolische strijd' die anarchisten voeren, in de termen van Bourdieu, ondermeer het recht om de huidige politieke constellatie als 'democratisch' te mogen kwalificeren als inzet.

"Wat voor de een een 'onverantwoordelijk betoog' is, is voor de ander een redelijke voorspelling. Politieke voornemens, programma's, beloftes, voorspellingen of prognoses ('wij gaan de verkiezingen winnen') zijn nooit logisch verifieerbaar of falsifiseerbaar. Ze zijn slechts waar voorzover degene die ze uitspreekt (voor eigen rekening of in naam van een groep) in staat is om ze historisch waar te maken (...). (H)et woord van de woordvoerder dankt een deel van zijn nonverbale kracht aan de (numerieke) kracht van de groep die hij weet te vormen door de symbolische daad van vertegenwoordiging".[32]

Anarchisten zullen in deze strijd om de 'symbolische macht' proberen het anarchistisch model als een 'redelijk alternatief' te schetsen. Hun tegenstanders zullen dat trachten te verhinderen, in het uiterste geval door het anarchisme verdacht te maken door de beproefde associatie met bommengooiers en wat niet al.[33]

Interessant is dat Bourdieu in zijn analyse van wat hij 'het politieke veld' noemt in de buurt komt van een anarchistisch standpunt. Pels, in feite verwikkeld in een symbolische machtsstrijd met als inzet de juiste 'duiding' van het werk van de internationale coryfee Bourdieu[34], spreekt evenwel van 'enkele anarchistische oprispingen' van zijn held. Pels wijst daartoe op het feit dat Bourdieu zich niet onomstotelijk heeft uitgesproken tegen de professionalisering van de politiek.[35]

Dat anderen dat, mede op grond van Bourdieus analyses, wèl kunnen doen en aldus op een min of meer expliciete anarchistische positie zullen uitkomen, doet vooral de vraag rijzen waarom Bourdieu zich niet expliciet(er) en/of systematisch(er) tegen deze professionalisering heeft uitgesproken: het is een vraag die Pels uiteraard niet stelt, laat staan beantwoordt.

"Dat het politieke verschil tussen professionals en leken een *belangenverschil* is, en dat de professionals door hun onderlinge belangenstrijd worden gedwongen hun eigen belangen te vermengen met de belangen van de groepen die zij vertegenwoordigen, wordt dan ook niet

als een structureel tekort opgevat, maar als een onvermijdelijk gegeven waarin ook een produktieve dimensie schuilt", meent Pels.[36] Feit blijft dat Bourdieu deze eventuele produktieve dimensie ondergeschikt acht aan het machtsstreven van de politieke professionals.

Eén van Bourdieu's 'anarchistische oprispingen' is volgens Pels te vinden in de bundel *Language and symbolic power* en wel op de *laatste* pagina van het artikel 'Delegation and political fetishism' daarin.[37]

Er blijkt echter in dit artikel meer aan de hand te zijn dan de min of meer toevallige 'slip of the pen' die Pels suggereert. Allereerst blijkt het artikel voorzien te zijn van een motto ontleend aan het werk van Bakoenin: "De aristocraten van de intelligentie vinden dat er waarheden zijn die niet aan de mensen verteld zouden moeten worden. Als een revolutionair socialist, als een gezworen vijand van alle aristocraten en alle betutteling, geloof ik daarentegen dat de mensen alles verteld moet worden. Er is geen andere manier om hen hun volle vrijheid terug te geven".[38] De 'oprisping' blijkt een logische consequentie te zijn van een analyse van de politieke vertegenwoordiging, een analyse waarin Bourdieu, Marx parafraserend, spreekt van 'politiek fetisjisme'. De macht van de politici veronderstelt immers erkenning van de macht van de gevestigde politici en veronderstelt daarmee een miskenning van het symbolische geweld dat er door wordt uitgeoefend. Om gehoord te kunnen worden zijn en blijven de burgers afhankelijk van zegslieden, van woordvoerders: "One must always risk political alieanation in order to escape from political alieanation".[39] Zeker: "(...) it often happens that agents serve their mandators"[40] -zie hier het produktieve element dat Pels benadrukt- maar het politieke apparaat heeft zo zijn eigen momentum, zijn eigen tendenties schrijft Bourdieu.[41] Dat apparaat is bijvoorbeeld het meest afhankelijk van diegenen die er het meest van afhankelijk zijn. Bourdieu citeert in dit verband Zinoviev die in zijn *The Yawning Heights* het succes van Stalin voor alles toeschreef aan zijn extreme middelmatigheid.[42] Partij-professionals hebben bovendien per definitie de tijd[43]: voor de enige categorie die het hen lastig kan maken, de kiezers, kunnen zij keer op keer wat nieuws verzinnen. "They know how to manipulate general assemblies, transform votes into acclamations etc.".[44]

En Bourdieu herhaalt het: bur-

gers kunnen niet om politici heen; individuen kunnen zichzelf niet tot een stemhebbende groep vormen, die op het politieke veld gehoord wordt, tenzij zij zichzelf onteigenen ten gunste van een woordvoerder die zij machtigen namens hen te spreken.[45]

Bourdieu pleit daarom voor een "(...) laatste politieke (sic, cb) revolutie, de revolutie tegen de politieke clericatuur en tegen het verschijnsel van de toeëigening (door politieke vertegenwoordigers) die altijd, (op zijn minst) potentieel aanwezig is bij de delegatie (van politieke macht) moet nu volvoerd worden". En dat is voorwaar geen 'oprisping' maar een beargumenteerd pleidooi voor een *sociale* revolutie.

Ook elders geeft Bourdieu blijk van -op zijn minst- enige verwantschap met het anarchisme.[46] "We moeten de libertaire traditie van links zien terug te vinden", stond er boven een interview met Bourdieu in *Libération*, naar aanleiding van zijn solidariteits-acties, die hij, samen met ondermeer Foucault, begin jaren tachtig voor de arbeiders van Solidarnosc in Polen voerde.[47]

Ook het onderscheid dat Bourdieu, met verwijzing naar de beroemde historicus van het Franse anarchisme Jean Maitron[48] maakt, tussen het 'programmatische anarchisme', dat in zijn streven naar een machtige anarchistische organisatie de eis van onbeperkte vrijheid voor individuen en kleinere groepen naar het tweede plan verwijst en het 'synthetische anarchisme' dat individuen hun volledige vrijheid wil laten, wijst op zijn affiniteit met het anarchisme. Blijkbaar is een anarchistisch programma in de synthetische betekenis voor Bourdieu niet principieel onmogelijk. Bovendien is met het sociologisch 'duiden' van een maatschappijanalyse als bijvoorbeeld de anarchistische, door daarbij te wijzen op de machtsbelangen van bijvoorbeeld 'anarchiserende' intellectuelen, nog niets gezegd over de eventuele waarde van zo'n analyse.[49] Mensen kunnen tenslotte worden opgevoed tot 'mondigheid'[50]; macht kàn er op gericht zijn zichzelf op te heffen, al blijft wantrouwen daarbij een voorwaarde.

HET WETENSCHAPPELIJKE VELD

Bourdieu wil niet in een relativisme vervallen: de inzet van de wetenschap is voor hem wel degelijk in laatste instantie de waarheid.[51] Wel wenst hij de filosofie (terug) te plaatsen in het veld van de culturele productie en te proberen om de

filosofie aldus 'te bevrijden van het ongedachte' dat in het overerfde filosofische gedachtengoed besloten ligt.[52] Bourdieu verzet zich nadrukkelijk tegen de 'nihilistische' aanval op de wetenschap zoals deze zich voltrekt in de zogenaamde 'postmoderne' analyses. Want wat doen de postmodernisten volgens Bourdieu in feite: "(they) add the flavour of the month dressed with a soupçon of 'French radical chic' to the age-old irrationalist rejection of science, and more especially of social science (...)".[53] Bourdieu wil greep krijgen op de sociale determineringsprocessen van de sociale wetenschappen. De sociologie heeft in dit opzicht een epistemologisch privilege: "(...) conferred by the fact of being able to reinvest in scientific practice its own scientific gains, in the form of a sociological increase in epistemological vigilance"; tegelijkertijd wil hij zich blijven afvragen in hoeverre achter 'the will to know' een 'will to power' schuil gaat.[54] De sociologie zal ook nooit de onomstreden status van de natuurwetenschappen bereiken.[55] Tussen de sociologische gelatenheid[56] en het utopisch voluntarisme ziet Bourdieu ruimte voor een *beredeneerd* utopisme.[57]

De houding van anarchisten tot de wetenschap is zoals bekend niet eenduidig. Onbekommerde 19e eeuwse idealisten als Kropotkin meenden hun anarchisme nog te kunnen baseren op 'de wetenschap' uit hun tijd. Bakoenin deelde dit optimisme tot op zekere hoogte: dat wil zeggen, hij had eveneens vertrouwen in de wetenschap als zodanig maar wantrouwde de beoefenaars, de wetenschappers, met ene Marx als afschrikwekkend voorbeeld.

De 'dadaïstische' wetenschapsfilosoof Feyerabend zette vraagtekens achter de wetenschap als zodanig. De claim van de wetenschap op superieure kennis blijkt in feite nergens op gebaseerd te kunnen worden, zeker niet op een of andere methode, zo toonde Feyerabend aan.[58]

Bourdieus analyses kunnen tot op zekere hoogte gesitueerd worden tussen de visies van Bakoenin en Feyerabend. Bourdieu deelt immers de 'sociologische' argwaan bij het optreden van wetenschappers van Bakoenin maar trekt deze argwaan, anders dan Bakoenin, via een sociologische analyse van de wetenschap in de praktijk, door naar de wetenschap als zodanig. Bourdieu zet hiermee de stap om ook wetenschap en filosofie als sociaal-culturele tradities te beschouwen, zoals Feyerabend ooit heeft aanbevolen.[59]

Het feit dat Bourdieu niet bij

een absoluut relativisme uitkomt, vormt volgens Pels niet meer en niet minder dan één van de contradicties die er in Bourdieus werk zijn aan te treffen. De erkenning van de plaats- en tijdgebondenheid van de Rede erkent Bourdieu, 'gelaten'. Hij gelooft evenwel dat een soort 'onzichtbare hand' er voor zorgt dat intellectuelen die op het wetenschappelijke veld hun eigen belangen nastreven, onbedoeld de wetenschappelijke vooruitgang dienen.[60]
De vraag van Feyerabend, 'Hoe verdedigen wij de samenleving tegen de wetenschap' blijft hoogst actueel.[61] Er is immers geen enkele reden om bij voorbaat aan te nemen dat de 'onzichtbare hand', er voor zorgt dat juist datgene wat de moeite waard is, laat staan 'het ware', komt boven drijven.

Bourdieu kent de menswetenschappen een belangrijke taak toe. Ondanks het feit dat hij de professionele autonomie van intellectuelen -met alle maatschappelijke privileges van dien!- als een gevolg beschouwt van een collectieve belangenpolitiek van diezelfde intellectuelen, ziet hij het tegelijkertijd als een universeel maatschappelijk belang ('het corporatisme van het universele') dat sociologen en andere intellectuelen zich blijven mengen in de stijd om het sociale 'symbolisch' te duiden.
Tegen deze achtergrond wordt ook zijn 'ontmaskering' van de postmoderne kritiek op de menswetenschappen duidelijk. "Het filosofische project van de Franse filosofen uit de jaren zestig is ontstaan", schrijft Bourdieu, "in een fundamenteel ambivalente relatie tot de menswetenschappen; ze hebben de met de status van filosoof verbonden kasteprivileges nooit afgezworen. (...) Onder de naam van deconstructivisme en tekstkritiek (hebben zij) een nauw verholen vorm van irrationalisme in de hand gewerkt (...)".
Ik geloof dat ik deze opvatting van Bourdieu vooralsnog deel. De Rede mag feilbaar zijn, een alternatief is vooralsnog niet voorhanden: misschien is dat inmiddels wel een kwestie van smaak, en niet meer een van argumenten. Hoe het ook zij: als ik bijvoorbeeld iets wil weten over Turkse immigranten dan lees ik daar liever een antropologische studie over dan een pamflet van de Centrumpartij.

Intussen zal Pierre Bourdieu wel uitkijken om het, op sterven na dode, paard van het anarchisme te bestijgen. Het zij zo.
De eerder aangehaalde Sennett lijkt een dergelijke sprong wel aan te durven: "Domination is a

necessary disease the social organism suffers (...) It is possible to prevent the alchemy of absolute power into images of strength which are clear, simple and unshakeable. It is possible for the subordinates to see themselves as more than hopeless victims. Authority can become a process, a making, breaking, a remaking of meanings. It can be visible and legible. Modern anarchism ought to be conceived as purposive disorder introduced into the house of power; this is the hard, uncomfortable, often bitter work for democracy".[64]

NOTEN

1. "De complexiteit van macht kan alleen worden gereduceerd door leugens erover". R. Sennett, *Authority* (New York 1981) 166.
2. Caro, geciteerd door Loïc J.D. Wacquant, 'Bourdieu in America: Notes on the transatlantic importation of social theory', in: C. Calhoun et al. eds., *Bourdieu: critical perspectives* (Oxford 1993) 235-262, cit. 248.
3. Dick Pels, *Macht of eigendom. Een kwestie van intellectuele revaliteit* (Amsterdam 1987).
4. Hans Ramaer, Boekbespreking, in: *De AS* 84, 36-37.
5. Dick Pels, *Macht of eigendom*, 74.
6. "Niet alleen theorieën concurreren met elkaar, ook mensen". D.L. Phillips, *Ludwig Wittgenstein and scientific knowledge* (New York 1977) 161. Phillips wijst er daarbij terecht op dat dit element ontbreekt in de moderne wetenschapsfilosofie: van Popper tot Feyerabend.
7. Sennett, *Authority* 189. Sennett wijst er overigens terecht op dat Bakoenin, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de Spaanse anarchisten, zich niet zo simplistisch tegenover het verschijnsel macht opstelde. Bakoenin verzette zich, aldus Sennett, tegen 'power without check, power as an end in itself'.
8. Vgl. W. van Dooren, *Foucault over macht*, in: *De AS* 75 (1986) 26-28, cit. 27. Zie ook: H. Oosterling, *De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfervaring bij Foucault en Bataille* (Amsterdam 1989) in het bijzonder hoofdstuk 4, 'Macht of machteloosheid?', waarin hij wijst op verschuivingen in Foucaults opvattingen over het begrip macht.
9. Van Dooren, *Foucault over macht* 28.
10. Vgl. Sennett, *Authority* 3.
11. A.W. Gouldner (1921-1980) was van 1972 tot 1976 als hoogleraar sociologie verbonden aan de Universiteit van Amsterdam. Ondermeer zijn *The coming crisis of western sociology* werd in het Nederlands vertaald (Baarn z.j.). Gouldner zou tamelijk teleurgesteld naar de V.S. terugkeren. Zie hiervoor bijvoorbeeld het interview dat Michel Korzec met hem had in *Intermediair* 27-4-1979, onder de veelzeggende kop: 'De sociologie in Nederland lijkt veel op amateurvoetbal'. Gouldners belangrijkste boek voor de 'bourdieuaanse' problematiek is *The future of intellectuals and the rise of the new class* (New York 1979).
12. Dit feit staat zeker niet alleen. Bourdieu maakte met Gouldner deel uit van de eerste redactie van het in 1974 opgerichte blad 'Theory and Society' (T&S). Deze samenwerking zou evenwel van korte duur zijn: na een paar nummers verdween de naam van Bourdieu uit het colofon van T&S. Toen T&S eind 1982 een themanummer (Vol. 11 no. 6 vgl. mijn bespreking in: *De AS* 73 (1986) 39) aan zijn in 1980 overleden oprichter Gouldner wijdde, schitterde daarin een bijdrage van 'redacteur van het eerste uur' Bourdieu door afwezigheid.

Veelzeggend is denk ik ook dat Wacquant (zie noot 2) met geen woord rept over Bourdieus Amerikaanse geestverwant Gouldner. Bourdieu citeerde Gouldner ondermeer in *Homo Academicus*, te weten een artikel van Gouldner uit 1957!
13. P. Bourdieu en L.J.D. Wacquant, *Argumenten voor een reflexieve maatschappijwetenschap* (Amsterdam 1992) 41.
14. D. Pels, 'Rivaliteit en relativisme, een kritische beschouwing over Pierre Bourdieus kennissociologie', in: *Kennis en Methode* 2 (1985) 121-140, cit. 129.
15. Giddens publiceerde vooral methodisch werk en ontwikkelde de zogenaamde structuratie-theorie. Voor een overzicht zie bv. G. Spaargaren et al., 'Het oeuvre van Anthony Giddens: centrale thema's en hoofdlijnen', in: *Sociologische Gids* 3 (1986) 302-330. Zie ook H.J.M. Coenen, *Handelingsonderzoek als exemplarisch leren* (Groningen 1987). Recent publiceerde Giddens *Beyond left and right* (Cambridge 1992) ook voor anarchisten van belang vanwege Giddens' visie op het werk van Murray Bookchin.
16. Bourdieu in een interview met Bart van Heerikhuizen in: *De Volkskrant* 25-11-1989.
17. Voor een recent overzicht en een typering van het werk van Touraine: B. Boog, 'Touraines actionalisme contra het postmodernisme', in: *Sociale Wetenschappen* 37 (1994) 27-54.
18. Bourdieu, geciteerd in: Clare O'Farrell, *Pierre Bourdieu; Sociology as a 'world vision'* in: Kevin D.S. Murray ed., *The judgment of Paris. Recent French theory in a local context* (Sydney 1992) 131-142, cit. 135.
19. "Persoonlijk kan het mij niet interesseren, sociaal gezien moet ik mij er zorgen over maken, want de nieuwe meester is geautoriseerd om er met autoriteit over te praten". Geciteerd door Clare O'Farrell, *Pierre Bourdieu* 135. Aardig in dit verband is ook de 'kritiek' van G. Meershoek op Pels: Een recensie van Pels' 'Macht of eigendom?' in: *Krisis* 33 (1988) 106-108 sloot hij af met een 'ik heb niet de indruk dat de auteur meent wat hij zegt'.
20. P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon* (Parijs 1982) 7.
21. "Een professor is onmisbaar, maar tegelijk ook gevaarlijk. iemand waar we niet buiten kunnen, maar ook iemand voor wie we vreselijk moeten oppassen". P. Bourdieu, 'Het denken van grenzen' in: *Krisis* 42 (1991) 7. Vgl. de rede van de H.M.J. Coenen, *Erosie en modernisering in het arbeidsbestel* (Utrecht 1992) 18.
22. D. Pels, 'Naar een reflexieve sociale wetenschap' in: P. Bourdieu, *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip* (Amsterdam 1989), 7-22, cit. 7-8.
23. P. Bourdieu, *Homo Academicus* (Cambridge 1988, oorspronkelijke editie Parijs 1984). Naar mijn smaak zaten Klaver en Onstenk er niet zo ver naast toen zij stelden dat de overtuigingskracht van Bourdieu eerder is toe te schrijven aan zijn etnografisch talent dan aan zijn theoretische noties. Zie: I. Klaver en J. Onstenk, 'De jacht op het dagelijks leven' in: *Krisis* 21 (1985) 41-59, cit. 53. Bourdieu begon zijn carrière als etnograaf. Hij deed veldwerk onder de Kabylen (berbers) in Algerije. Zie voor dit en ander werk van Bourdieu de bibliografie in P. Bourdieu en L.J.D. Wacquant *Argumenten* 197-207.
24. "...la sociologie doit prendre pour objet, au lieu de s'y laisser prendre, la lutte pour le monopole de la représentation légitime de monde social...". P. Bourdieu *Leçon* 13-14.
25. Pels in: Bourdieu, *Opstellen* 9.
26. Bourdieu en Foucault kennen elkaar persoonlijk uit hun studietijd. In 1981 heeft Foucault meegewerkt aan de verkiezing van Bourdieu als hoogleraar aan het Collège de France. Zie: D. Eribon *Michel Foucault. Een biografie* (Amsterdam 1990 317, oorspronkelijke editie Parijs 1989).

27. Pels in: Bourdieu, *Opstellen* 285 n. 11. Voor een historisch perspectief op de 'synonimisering' van de economische en politieke metaforen verwijst Pels uiteraard naar zijn *Macht of eigendom?*.
28. Zie o.a. N. Elias *Wat is sociologie?* (Utrecht 1971 142-148, oorspronkelijke editie 1970).
29. Zie noot 13 p. 84.
30. P. Bourdieu, 'Politieke vertegenwoordiging', in: Bourdieu, *Opstellen* 213-245, cit. 214.
31. Ibid., 216.
32. Ibid., 233-234.
33. Vgl. C. Bronsveld, 'Over utopie en anarchisme' in: *De AS* 68 (1985) 7-12, cit. 7.
34. Zie Pels in: Bourdieu, *Opstellen* 12-14.
35. D. Pels, *Het democratisch verschil. Jacques de Kadt en de nieuwe elite* (Amsterdam 1993) 164.
36. Ibid., 164.
37. P. Bourdieu, 'Delegation and political fetishism', in: P. Bourdieu *Language and symbolic power* (Cambridge 1992) 203-209, cit. 219. Het andere voorbeeld dat Pels noemt is een passage uit een interview met Bourdieu in het Amerikaanse tijdschrift *Telos* 81 (1989) 32.
38. Bakoenin, geciteerd in: Bourdieu *Language* 203. Een bronvermelding van dit door mij uit het Engels vertaalde Bakoenin-citaat ontbreekt bij Bourdieu.
39. "Men moet altijd politieke vervreemding riskeren ten einde aan politieke vervreemding te ontsnappen. Zeker: het gebeurt vaak dat vertegenwoordigers degenenen die hen een mandaat gaven, dienen". In: Bourdieu *Language* 204.
40. Ibid., 215.
41. Ibid., 216.
42. Ibid., 217.
43. Ibid., 218.
44. Ibid., 219.
45. Bourdieu, *Opstellen* 216.
46. Zie: P. Bourdieu *De regels van de kunst* (Amsterdam 1994 107, oorspronkelijke editie Parijs 1992). Hieruit blijkt dat Bourdieu ook het werk van Proudhon kent, iets dat voor een Franse socioloog overigens niets bijzonders is. Hij schets Proudhon in deze studie -mijns inziens terecht- vooral als de reactionaire tegenstander van de door met name door Baudelaire en Flaubert bepleitte autonomie van het literaire veld. Flaubert noemde Proudhon in een brief aan George Sand iemand die de vrijheid haat!
47. 'Retrouver la tradition libertaire de la gauche...' in: *Libération* 23-12-1981, 8-9.
48. J. Maitron, *Le mouvement anarchiste en France* (Parijs 1975) II, 82-88. Vgl. Bourdieu, *Opstellen* 334, n. 25.
49. Vgl. C. Crego en G. Groot, 'Pierre Bourdieu en de filosofische esthetica. Aantekeningen bij het nawoord van La distinction', in: *ANTW* 1 (1977), 21-35. In dit artikel verdedigen de auteurs de (filosofische) esthetica tegen Bourdieus sociologisch relativisme.
50. Vgl. Th.W. Adorno *Erziehung zur Mündigkeit* (Frankfurt 1970). Nederlandse vertaling: *Opvoeding tot mondigheid* (Amsterdam/ Utrecht 1971).
51. "....(le sociologue) est celui qui s'enforce de dire la vérité de luttes qui ont pour enjeu - entre autres choses- la verité". Zie: noot 20, p. 16. en p. 25: "S'il y a une vérité, c'est que la vérité est un enjeu de luttes; mais cette lutte ne peut conduire à la vérité que lorsqu' elle obéit à une logique telle qu'on ne peut triompher de ses adversaires qu'en employant contre eux les armes de la science et en concourant ainsi au progrès de la vérité scientifique".
52. Bourdieu en Waquant, *Argumenten* 105.
53. P. Bourdieu, 'Preface tot the English edition' in: *Homo Academicus* (Oxford 1988) xiii.

54. Ibid., xiii.
55. Vgl. L.J.D. Wacquant 'Inleiding' in: Bourdieu en Waquant, *Argumenten* 32.
56. De term 'gelatenheid' is uiteraard afkomstig van Heidegger. Vgl. P. Bourdieu *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Paris 1988). Bourdieus inleiding op dit werk verscheen in een Nederlandse vertaling als 'Het louche denken' in: *Krisis* 44 (1991) 41-45.
57. Zie: Bourdieu en Waquant, *Argumenten* 135-136.
58. Zie P. Feyerabend, *Against method* (London 1993) en *Science in a free society* (London 1978).
59. "Even bold and revolutionary thinkers bow to the judgment of science. Kropotkin wants to break up all existing institutions, but he does not touch science. (...) Lévi- Strauss has made us to realize that western thought is not the lonely peak of human achievement it was once thought to be, but he and his followers exclude science in their relativization of ideologies" in: P. Feyerabend *Science in a free society* 75. Vgl. Bourdieu en Waquant, *Argumenten* 116-118.
60. Vgl. D. Pels, 'Kennis-politiek en anti-politiek', in: L. Nauta et al. (red.), *De rol van de intellectueel* (Amsterdam 1992) 54-68, cit. 62.
61. P. Feyerabend, 'Hoe verdedigen wij onze samenleving tegen de wetenschap' in: H. Kunneman (red.), *Wetenschap en ideologie* 181-198. Zo blijkt ook Pels te vinden. Curieus genoeg betekent dit dat Pels meer vertrouwen heeft in de werking van de concurrentielogica op het veld van de politiek dan van die logica op het veld van de wetenschap.
62. Vgl. Bourdieu en Waquant, *Argumenten* 104-106.
63. F. Nietzsche, 'Die fröhliche Wissenschaft (nr. 132)' in: F. Nietzsche *Werke II* (Slechta-editie Frankfurt) 404: 'Jetzt entscheidet unser Geschmack (...), nicht mehr unsere Gründe'.
64. "Autoriteit kan een proces worden, een maken, breken en opnieuw vormen van betekenissen". Sennett *Authority* 189-190.

VAN EGOLOGIKA NAAR VROUW-DENKEN

Soraya Davidse

Tekst voor drie stemmen: de vertelster spreekt de akademika van een paar jaar geleden en de nieuwe vrouw die zich daarna ontpopte.

Hoe te denken over vrouw-zijn en vrij-zijn? Want denken daarover moest ik wel, aangezien ik me het laatste niet voelde en het eerste niet duidelijk kon benoemen. Ik formuleerde een op het eerste gezicht eenvoudige vraag: hoe kan ik vrij zijn om te leven zoals ik wil? Het antwoord bleek niet te zijn 'gewoon doen wat je leuk vindt'. Immers: hoe kan ik tegelijkertijd vrij zijn en me ook willen verhouden tot en misschien wel binden aan andere mensen. En wanneer ik zeg 'ik wil' wie is deze ik; ben ik altijd dezelfde persoon, ben ik er meerdere, is er misschien sprake van een identiteitskrisis zodra je dit soort vragen stelt? Waarom voel ik een weerstand om te willen, wie of wat weerhoudt mij om te doen waar ik zin in heb? Waarom voel ik me onvrij en denk ik dat het nodig is 'vrouw-zijn' te benoemen?

Ik had een honger om te weten; een zoeken naar wat 'de mens' is of kan zijn of zou moeten zijn. Ik zocht naar inzicht in de patronen waarbinnen ik me bevond; welke sociaal-kulturele, politiek-ideologische en emotionele krachten werken er op dit lichaam waarin ik dacht me te bevinden? Hoe kan ik mezelf lezen zonder bril, is er überhaupt iets te zien zonder al deze kleuringen waarvan het lijkt of ze van buitenaf opgelegd worden. Maar waar grijpen ze dan op aan, wanneer ze mijn realiteit uitmaken...

De simpele vraag mondde uit in een speurtocht. Beginnend bij diverse anarchisten en hun ideeën over vrijheid, kwam ik via Kropotkin uit bij Bookchin en 'naturalistische filosofie' en 'ecologische ethiek'.

Uit: **Freedom in Anarchist Ethics**

Tegenwoordig zien we nog steeds konventionele rede: een manipulerende, instrumentale analiserende vorm van redeneren, gebaseerd op de analyse van verschijnselen als zouden die gefixeerd, precies gedefiniëerd en duidelijk te

bepalen zijn. Kennis over iets hebben, wil zoveel zeggen als: in staat zijn om dit iets te analyseren tot in de kleinste deeltjes en te bepalen hoe die werken als een funktionerend geheel. Deze logika is gebaseerd op identiteit, voor te stellen in de vergelijking A=A; het is iets of het is niet iets bepaalds.

*Steeds meer gevoelige mensen voelen zich verraden door deze glorifikatie van de rede met haar claims naar efficientie, objektiviteit en vrijheid van ethische beperkingen. Deze soort van redeneren voedt zeer destruktieve technologieën. Dus, vanuit hun aversie tegen een soort denken dat mensen ongevoelig en niet-voelend maakt, opteren ze voor intuïtivisme en mysticisme. Bookchin is erg uitgesproken (al denk ik zelf een beetje snel met zijn afwijzing) over deze tendens: juist omdat intuïtie en mystiek geloof mistig en willekeurig zijn -dat wil zeggen, **on**-redelijk- is er geen garantie dat ze ons zullen beschermen tegen dingen waarmee we juist niet 'verbonden' moeten zijn: namelijk racisme, sexisme en blinde onderdanigheid aan charismatische leiders (Bookchin, 9-13).*

Hij legt uit hoe een funktionele instrumentale rede de natuur buitengesloten heeft en haar voorstelt als een terrein van noodzakelijkheid, zowel moreel als materieel, een terrein dat een aanval in zou houden op de overleving van de mens, haar/zijn welzijn en vrijheid (p. 101).

Om die reden is de akademische geest getrained om alle natuurfilosofie te zien als vijandig of schadelijk voor kritisch analytisch denken. Bookchin probeert dit vooroordeel te ontmaskeren en laat zien dat natuurfilosofie of organische rede of ecologische ethiek zeer de moeite waard zijn; zijn argument is in feite dat dit andere denken de enige weg is voor de mensheid willen ze niet de gehele planeet vernietigen binnen korte tijd.

*Gezegd hebbend dat konventionele rede berust op identiteit en niet op **verandering**, vervolgt hij dat de onderliggende logika van dit denken niet in staat is om om te gaan met, of zelfs maar te kunnen denken over progressie, beweging of wording als uitgangspunt. De zone van interesse is die van vastheid, vastigheid: A wordt B heeft twee punten van aandacht (begin- en eindpunt, A/B), maar de transformatie, het proces van overgang, valt buiten het bereik van dit identiteitsdenken. In het bijzonder waar het om levende 'dingen' gaat, kan mechanisch denken niets dan het veranderingsproces buiten beschouwing laten en het daardoor negeren. Het ontkent het feit dat een levend organisme gekonstrueerd is als een **potentialiteit** om te faseren*

van de ene fase van ontwikkeling in de volgende (p. 12-15). 'Zijn' is niets anders dan een konstant proces van worden, waarmee het 'zijn' als uitgangspunt voor een statische identiteitslogika ondergraven wordt.

Van anarchistische denkers leerde ik zo dat vrijheid op verschillende manieren in te vullen valt en dat denken over vrijheid met zich meebrengt, of misschien zelfs ontstaat uit, de behoefte om te ontplooien; in andere woorden, om te doen aan 'zelfrealisatie'.
Realiseren 1: tastbaar maken, kreëren, werkelijk bestaand maken, in vaste vorm gieten.
Realiseren 2: bewust worden van, ontwikkelen, groei=afwikkelen; tot op het bot, doordringen.
In een woord het hele skala van zacht tot hard, van materieel tot fijnstoffelijk; overgang van fases en de beweging op de grenzen ertussen. Mooi woord. Ik realiseer me. Ik realiseer me dat....

Op een groter sociaal nivo ontstaat er een dilemma wanneer mijn vrijheid die van een ander in de weg zit, vandaar dat de staat of een regering zich tot taak zegt te stellen zoveel mogelijk vrijheid van zoveel mogelijk mensen te garanderen. Maar kennelijk dus niet van iedereen. In de geest van de Verlichting is er een politieke praktijk en een specifieke manier van redeneren ontstaan, waarin vrijheid het hoogste goed is geworden en rationaliteit, rechtvaardigheid en moraal de middelen zijn om het te bereiken. Demokratie het verbindende toverwoord in de praktijk.
Anarchisten willen deze omweg van van boven opgelegde middelen niet lopen en maken aanspraak op individuele vrijheid gegrond in een individuele verantwoordelijkheid ten aanzien van het grotere geheel dat maatschappij heet. Wanneer men zich immers vrij ontplooien kan, of wanneer men zichzelf kan realiseren, zal men geen 'schadelijke' behoeften meer hebben, omdat men zich deel voelt en heel voelt in een groter geheel. Zo kan mijn vrijheid die van een ander niet in de weg zitten.
Immers, als je je realiseert (alweer!) dat in de ontmoeting met anderen dit ontwikkelingsproces, het afleggen van de maskers, óók het spelen met de maskers, de groei, het leven plaatsvindt, dan wordt vrijheid de keuze welke rol wanneer te spelen en niet het doel dat alle middelen heiligt.

Ont-moeten; ik hoef niets

wanneer ik je tegenkom, ik mag alles wanneer ik je tegenkom, ik ben vrij wanneer ik je tegenkom en jij ook. Wij hebben geen vaste vorm wanneer wij elkaar tegenkomen, wij hebben geen regel, wij zoeken naar het deelgebied dat de individuele ruimte vergroot.

Veel anarchisten bleven voorschriften voor-geven en na-leven om toch een model te vinden waarin het zichtbaar zou blijven waar we gezamenlijk heengaan. Veel diskussies over vorm, veel energie in het nu juiste leven, veel ontmoetingen waar de toekomst samen en niet het spel nu voorop staan.
Ik blijf denken, want deze praktijk is niet wat ik zoek, hoewel het idee mij inspireert. Ik voel nog steeds niets dan intellektuele passie.
Ik denk soms dat ik kontaktgestoord ben omdat ik me niet aansluit, omdat ik me niet verbonden voel, zoals anderen dat lijken te zijn.

Ont-wikkeling van de mens volgens Freud:
-kind en moeder vormen een onscheidbare symbiotische eenheid; ongeartikuleerde ervaring van heelzijn.
-spiegelfase: kind ziet zichzelf als geheel, los van de moeder, los van de wereld.
-zien en voelen zijn vanaf nu voor altijd gescheiden; visueel geheel tegenover gebroken, onverbonden gevoel, fragmentatie.
-het kleine ik leert zich (uit) te spreken en be-grijpt de wet van de vader
-familiedrama; nogal bepalend voor je rollenspelmogelijkheden in de wereld; pijnlijk groeiproces waarin mythologische archetypes steeds weer opduiken.

Ja, fases die ik kan herkennen in mezelf en bij anderen. Na het familiedrama natuurlijk ooit zelfstandigheid, bestendiging van het ego, verwording tot een heel persoon. Verdienste van Freud: dit is onmogelijk want de scheiding uit de eenheid is fundamenteel en onherstelbaar. Er bestaat niet zoiets als heelheid, een ik dat zich helemaal ik kan noemen; verdichting van het zelf tot in zijn hardste meest vaste vorm, geïsoleerd en totaal. Het onbewuste is de metafoor voor de gespletenheid van het subjekt dat in onze tijden door de Fransen weer onder de aandacht werd gebracht. Liever, gepoogd werd het zowel te denken als te ontdenken, zonder te vergeten. Ik bestaat niet. Slechts taal en posities van waaruit te spreken; de rollen en de teksten, taalspelen. Ik ga dus geen namen meer

noemen, want wie waren die mensen nu helemaal die ooit iets moois zeiden en schreven? Het familiedrama wordt gelezen als metafoor voor de acquisitie van de taal (wet van de vader) bij gebrek aan beter, namelijk de totale gelukzalige heelheid die met de moeder gedeeld werd. Kind wordt sprekend subjekt. Zou sprekend subjekt moeten worden, het levenslijden in postmodern jargon.

Subjekt=onderwerp. Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld lijdend of meewerkend voorwerp: onder-werp. Vraag: wie werkt het werkwoord of wie zegt het gezegde? Wie onderwerpt zich waaraan?

Onderworpen aan illusies van taal die realiteiten lijken uit te maken. Onderworpen aan de behoefte om te verbinden, verbonden te zijn, heel te zijn? Het eeuwige gemis dat nooit vervuld kan worden? Theorieën van verlangen, van leven in verdeeldheid, van zwerven zonder huis zonder eigenheid zonder vaste identiteit. Theorieën die beweging, drift en leegtes proberen te verwoorden.

Uit: **Postmodern Individuality without Identity**
Foucault situeert vrijheid op dezelfde plaats als in anarchistisch denken, maar voor hem zijn vrijheid en subjektiviteit onlosmakelijk verbonden met machtsrelaties. Dus vrijheid betekent niet vrij van macht, want macht is een deel van de dynamiek waaruit relaties tussen mensen opgebouwd zijn, en het zijn precies deze relaties die onze subjektiviteit uitmaken, of onze sociale identiteit.
Daarom is hij niet geïnteresseerd in het ontdekken en ontwikkelen van ons 'ware zelf, of ware natuur' en dat opent ruimte voor socialiteit die gekreëerd kan worden, niet refererend aan wetenschappelijke legitimatie, maar door nieuwe sociale relaties te ontwerpen. Met ***ontwerpen****, design, het geven van vorm, komen we het sociale terrein binnen vanuit een geheel ander perspektief, wat ik zal uitleggen.*
In onze tijd signaleert Foucault dat verzet niet gericht is tegen overheersing (zoals in de Middeleeuwen), noch tegen uitbuiting (zoals in de 19e eeuwse kapitalistische maatschappij), maar dat de huidige strijd is tegen vormen van onderwerping, tegen de nederigheid van subjektie. (Foucault, Afterword, 213) Dus de inzet is niet langer, kan niet langer zijn, uit te vinden wie we zijn (wat de Grote Vraag is van konventioneel Verlichtingsdenken, alsook van de kritiek daarop), maar te weigeren wat we zijn. Deze weigering

houdt meer in dan een simpel nee-zeggen, het vereist een proces van vormgeving en re-kreëren van andere vormen van individualiteit en vraagt om het konstrueren van andere relaties dan de geïnstitutionaliseerde (bijvoorbeeld: anders dan het gezin) (Bos, 82). Geïnstitutionaliseerde relaties zijn relaties waarin de bewegingen zijn gekonsolideerd, verhard, en dus beperkt.

Het probleem ten aanzien van vrijheid ligt dus niet in macht zelf, maar in het feit dat de ***vorm*** *niet meer onderhandelbaar is, niet open voor verandering; de vorm is statisch en onbeweeglijk geworden.*

Foucault laat zien hoe vriendschapsrelaties bedreigend kunnen zijn ten aanzien van geïnstitutionaliseerde relaties, omdat ze niet beantwoorden aan kriteria van nuttigheid of produktiviteit, en gebaseerd zijn op affektieve machten die gemakkelijk in levensstijl uitmonden. Zo hoeft verzet tegen onderwerping niet te leiden tot het uitdragen en verdedigen van een (nieuwe) identiteit (uiteindelijk weer nieuwe onderwerping, want vastpinning). Dit verzet geeft zichzelf vorm door het kreeren van leefstijlen en daarmee van een kultuur waarin een ethische houding uitmondt in 'estetiek van bestaan'.

Dit alles omdat het sprekend subjekt in krisis zou zijn...

Het probleem met taal is dat ze de dingen vastlegt zodra ze ze onderscheidt. De onder-scheiding, het naar voren halen van een deel uit het geheel weerspiegelt reeds het onvermogen het alles te benoemen. Het alles is slechts deelbaar en wordt daardoor steeds opnieuw ruw verbroken, het is niet mede-deelbaar. Dit stukmaken van heelheid lijkt wel de story van de mensheid, alsof men zijn eigen geschiedenis tot in het oneindige moet herhalen, opleggen aan de wereld buiten hem, omdat men zich de story van binnen niet meer herinnert.

Projektie naar buiten zodat de mens kan zien...

Ik besta niet, ik projekteer slechts vergeten herinneringen op de wereld en denk dat ik kan zien. Misschien als ik zie, dat anderen mij ook zien. Je geeft altijd wat je zelf het meeste nodig hebt.

Hoe kom ik in godsnaam aan het gevoel onzichtbaar te zijn? Ik heb een lichaam, een soort van veranderlijke vorm.

De theoretische hang-up om alles in woorden te moeten zeggen komt me langzaam mijn strot uit. Je kan nu denken dat ik dus eindelijk ga praten. Maar

dat wat ik wilde zeggen, over alles en dat ik het me herinner en er na het familiedrama zelfs meer of minder per ongeluk nog een aantal keren geweest ben, daar zijn gewoon geen woorden voor. De woorden zijn besmet met tradities, associaties, konnotaties. Daarnaast, en dit is belangrijker, kunnen woorden een tegelijkertijd niet uitdrukken. Taal is exklusief, iets heet dit óf dat, er is geen manier om te zeggen dat iets dit én dat is, behalve na elkaar. Of is er een andere taal die dat wel zou kunnen?
Ik begeef me op terreinen van beeldtaal, beeldspraak en lichaamstaal. Ik leerde dit van een vrouw die mij een taal gaf om mijn lichaam te begrijpen en die mij dus mijn lichaam gaf om iets anders mee te kunnen zeggen. Zonder zien een voelen, raken, tastzin. Gevoelservaringen: weten zonder woorden, verbinding waarbij grens een raakvlak wordt waar ik geraakt wordt, door jou, mezelf, de wereld.

Luce en de koe.
Ze had al veel over haar horen praten en een beetje over haar gelezen, voordat ze zelf in aanraking kwam met haar kunsten. De verhalen die over haar de ronde deden in de universitaire wereld, stootten haar in dezelfde mate af als ze haar aantrokken. Luce is wat je noemt een type. Typies, typerend, vreemd en karakteristiek tegelijk dus. Haar kunsten werden omschreven als vrouwschrijven, het lichamelijke filosoferen, vrouwelijkheid formuleren en funderen, psycho-analytische verklaringen voor westerse maatschappelijke symptomen... Het leek haar zo veel en zo groot. Maar ze onderschatte haar honger. Ze had dit voedsel nodig.
Als vrouw kon Luce vertellen in haar boeken, waarom ik soms een niet te onderdrukken walging ervoer bij het vergaren van kennis. Konsumeren is nog een te vriendelijk woord voor het innemen, opslokken, drinken van woorden en betekenissen waarmee je het leven in vormen probeert te gieten. Ik wilde het in vormen gieten, maar de mensen die dat deden of gedaan hadden konden dit slechts overdragen in hun verpakking van hapklare brokken. Dus ik kon alleen maar begrijpen-eten. Het ging me goed af, ik werd erin bevestigd en ervoor beloond. Terwijl ik me daar steeds ongemakkelijker onder ging voelen, drong er iets tot me door over zelf je eten bereiden.
Luce maakte haar duidelijk dat groeien niet ten koste hoeft te gaan van de stoffen die je daar-

voor nodig hebt. Het heeft te maken met de dingen, beesten of iemands woorden niet te willen gebruiken, maar te willen raken. Nabij zijn, de nabijheid ervaren en leren kennen, leren aanraken. Niet doden maar delen. Strelen met de blik zonder te doorboren, aaien zonder te omvatten. Het wonder ervaren van een/iets ander dichtbij. Het maakte een groot verschil voor haar, om zo met stof, materie in de meest letterlijke betekenis, om te leren gaan. Haar stoffen waren immers mensen, de maatschappij, sociale verhoudingen en processen. Die wilde ze respekteren en niet slechts ten bate van haar opleiding en eventuele toekomst bezien. Het kwam erop neer dat ze moest leren te verwoorden waar ze zich bevond in het geheel der dingen, welke richting en dynamiek haar krachtenveld bezat, zodat ze kon leren begrijpen hoe haar blik de dingen en de mensen raakte.

Het waren ontdekkingen waarover ik nog niet door mijn leermeesters was ingelicht. Achteraf kan ik nu zeggen dat die leermeesters mannen waren die mijn uitzicht bepaalden. Alles heb ik eigenlijk van vrouwen geleerd. Alles, dat is alles van waarde; de belangrijkste inzichten met betrekking tot balans, evenwicht, verhoudingen van krachten, bewegingen van stromen, banen die volgens patronen verlopen. Dit is allemaal zo moeilijk te zeggen. Luce vertelde me dat het te maken heeft met onze taal die altijd gefixeerd is op het ene, en dus de tweede ontkent en daarmee alle mogelijke bewegingen, konfiguraties en kreaties onuitdrukbaar maakt.

Ze ging zich met andere dingen bezighouden. De leermeesters waren er opeens niet meer, of hun erkenning al dan niet ontkenning raakte haar niet meer. Ze moest een andere weg zoeken: de hare. Ze leerde begrijpen dat ze het verhaal van de verbanden, verbindingen en samenhang ooit als kind al af heeft moeten leren om de taal te kunnen pakken. Taal is immers het onderscheiden van de dingen. Maar in een blinde fascinatie voor de taal, de steeds verdergaande nuanceringskunst hoe spannend ook, kon ze niet blijven hangen. Dan zou taal alleen nog de verbinding zijn en niet de uitdrukking daarvan. Hoe dit nog uit te drukken met diezelfde taal die dit alleen maar onderdrukt?

Gelukkig sprak ze veel talen.

Malend, herkauwend en sprakeloos zag ik koeien. Koeien

zeiden het. Het was zo'n moment dat je aan je verstand gaat twijfelen. Nauwkeuriger gezegd; koeien verbeeldden wat ik toch nog steeds probeer uit te drukken.
Godinnen van melk, gevierd in de zonnekulturen als godinnen van leven. Eindeloos geduldig herkauwend om haar voedsel passend te maken voor een eigen verwerking. Ik kan haar melk drinken, we kunnen samen leven. Een waarheid als een koe. Ze is zo onomstootbaar, rots rust in mijn branding.
Herkauwend kon ik de verschillende elementen die mijn leven tot dan toe hadden uitgemaakt weer onderscheiden. Al die kleine waarheden die als kennis in lessen aan mij overgedragen waren, wezen in één richting, die ene van de waarheid-realiteit. Maar al die ingrediënten waren inzichzelf helemaal niet zo eenduidig: ze bleken anders te smaken in verschillende gerechten. De kontekst. De verbinding.
Eindelijk, eindelijk kon ik slikken!
Eindelijk mijn volle mond kwijt zodat ik kan praten. De aroma's van de levenselementen, ze smaken bijzonder, zo verschillend. Ik zou nu willen vasten om ze straks nog beter, voller te kunnen proeven. Ja, bitterzoet is ook de herinnering eraan, niet alleen de smaak.
Vrouwentaal. Nu ze een vrouw was begreep ze waar het haar aan ontbroken had. Of misschien is ontbroken niet het goede woord; ze had er naar gezocht toen ze het niet had, maar had het in haar jeugd ook niet echt nodig gehad. Toen was ze voornamelijk jong, nu was ze een jonge vrouw. En op de een of andere manier maakte dit verschil.

Misschien is dat wel wat we volwassen noemen: de wetenschap, nee het weten van binnen dat je niet alles meer bent. Is dit de nastrevenswaardige zelfrealisatie? Pas wanneer je dat voelt, en dat voelt als een verlies in eerste instantie, als het wakker worden uit een mooie droom, als het doorprikken van de illusie die je als een zeepbel omringde ooit, zoals je moeder, zoals de hele wereld eens... Daarna wordt het mogelijk om niet meer alles te willen zijn, maar alles te kunnen, willen, mogen spelen, te ont-dekken in jezelf, te ont-wikkelen. Afleren. Regressie?
Nee, loslaten van het zelf, ego, persoonlijkheid. Dit besef is het uitgangspunt voor de denkersters van het verschil. Door het verschil, het onder-scheid te zien als raakvlak in plaats van als

grens waar ik ophoud en jij begint, kreëer je een potentieel groeiveld, ontmoetingsplek waar we samen, en alleen samen, nooit alleen alleen, méer kunnen worden door het bij elkaar te ontdekken. Door deze ruimte te willen delen, maken we ze produktief en ontstaat er meer dan er was voordat we elkaar raakten, ons lieten raken.

Paradox van het leven: delen is eigenlijk vermenigvuldigen. De zoveelste tegenstelling die slechts schijnbaar is.
Ga eens voorbij, doorheen, de dualiteit die mij van jou scheidt, het goede van het kwade, het mannelijke van het vrouwelijke.
Ik besta slechts bij de gratie van het feit dat jij bestaat, doordat ik me onderscheid van jou, doordat ik voor jou de ander ben. Omgekeerd is dat ook zo. Mijn identiteit blijkt een eigenheid niet geheel van mij!
Waarom het er nog over hebben? Ik ben niet benoembaar zonder jou.

Maar heet dan ook niet uit mijn naam! Ook jij bestaat slechts door dit zelfde onderscheid, in dit geval met mij. Zo ook vrouw en man. Zo ook mens en dier en plant; levensvormen. De traditie der Verlichting praat over de mens en vervolgens over de vrouw alsof ze een ander (soort) is. Precies dat is de grond waarop jij, man, bestaat, maar ik zal nooit jouw ander zijn, netzomin als jij jezelf denkt te kunnen benoemen uit mijn naam. Ik ben een ander en toch ook weer niet, maar ik zal nooit jouw niet-zijn vertegenwoordigen. Ik ben een ander dat is niet hetzelfde als dat wat jij niet bent. Wanneer zie je me, of zie je slechts jezelf? Probeer me te voelen, waar raak ik jou, waar raak je me, aan.
Er bestaat geen afstand, in het dunste geval zijn we verbonden door lucht, de lucht die we ademen.

Uit: **Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine.**
Irigaray noemt de drie kriteria die nodig zijn om in onze kultuur, binnen ons denken iets te beoordelen als waar(heid). Deze zijn: identiteit, non-kontradiktie en binairisme. Waarna ze zegt: ***alsof alles óf het ene óf het andere zou moeten zijn*** *In vergelijking: A=A en A=niet B. Haar hele werk laat zien, of kan je lezen als een laten zien dat dit een fiktieve of illusoire ordening is; typisch voor onze westerse geest en representatief voor onze symbolische orde. De exklusieve derde (C=zowel A als B), de verbindende derde term is buitengesloten uit*

het systeem. Eén van de meer bekende beelden die ze gebruikt om dit fiktionele karakter van onze werkelijkheid te illustreren is dat van de ***twee lippen****. De twee lippen die een mond vormen, en voor vrouwen ook hun geslachtsorgaan, geven een plaatje van niet één en niet twee zijn. Ze zijn niet te reduceren tot een (numerieke) identiteit, ze zijn allebei of ze zijn geen: ze zijn* ***onbeslisbaar****. En toch zijn ze er, bestaan ze overduidelijk. Dus door te laten zien dat sommige dingen 'zijn', maar niet duidelijk identificeerbaar zijn, en niet strikt non-kontradiktoir en ook niet precies binair, laat Irigaray in feite zien. dat een 'iets' beantwoordt aan een andere logika en tegelijkertijd die logika daardoor in het leven roept, al is het maar op voorstellingsnivo. Samen vormen de lippen de mond, vanwaar woorden en vocht naar buiten stromen. Zowel woorden als dit lichaamsvocht kunnen gezien worden als representatief voor de derde term; de* ***link tussen*** *binnen en buiten, tussen een 'ik' en een 'jij'.*

In psychoanalyse is de interventie, het komen en gaan tussen, van een derde term belangrijk om te ***bemiddelen*** *tussen het subjekt en haar/zijn omgeving. In feite is deze derde term zelf de doorgang én maakt de transformatie tot een subjektieve positie van uitspraak mogelijk (Wet van de vader; taal; sprekend subjekt).*

Deze derde term is de verbinding én deze verbinding is tegelijkertijd de grens en het raakvlak, de ontmoeting en de plaats van ontmoeting tussen twee identiteiten die hierdoor niet meer echt te identificeren zijn. De derde term is de tussenstof, de bemiddeling, de drempel die scheidt en ook verwelkomt, de deur die verschillende ruimtes onderscheidt en tegelijkertijd verbindt.

Voor Levinas blijft de afstand altijd gehandhaafd met de ander in de ervaring van liefde. De ander is dichtbij hem in 'dualiteit'. Deze autistische, egologische, solitaire liefde korrespondeert niet met het gedeelde overstromen, met het verlies van grenzen dat voor beide geliefden plaatsvindt wanneer ze de grens van hun huid overschrijden tot in de slijmerige vliezen van het lichaam, de cirkel verlatend die mijn eenzaamheid omringt om te ontmoeten in een gedeelde ruimte, een gedeelde adem, de relatief droge en precieze omtrekken van elkaars vaste buitenkant achterlatend, om een vloeibaar universum binnen te gaan, waar de perceptie van twee personen (de la dualité) indistinkt wordt, en vooral, om over te schakelen op een andere energie, noch van de één, noch van de ander, maar een gezamelijk geproduceerde energie als gevolg van het onreduceerbare verschil van

sexe. (..) In deze relatie zijn we tenminste drie, elk van die drie niet terug te voeren op één van de anderen: jij, ik en onze kreatie (oeuvre), die extase van onszelf in ons (de nous en nous), deze transcendentie van het vlees van de één tot dat van de ander, onszelf geworden in ons (devenue nous en nous), in ieder geval 'in mij' als een vrouw, voorafgaand aan enig kind. (Irigaray, geciteerd in Whitford, 166-167)

Een beeld van romantische liefde? Nee, veeleer een lichamelijke beeldspraak van de ruimte die ze wil laten zien zonder deze te benoemen. Er is geen vaste vorm: vloeibaar, er is geen invulling: holte, ook geen leegte als in: gat! Door het samengaan, ont-moeten, in het samen opgaan ontstaat de meerwaarde die ons buiten onze grenzen trekt, buiten ons huis van identiteit, en oh bevrijding om van jezelf verlost te zijn!
Niet alleen in de liefde, wel door liefde.Ik besta alleen bij de gratie van jou bestaan. Hoe meer ik van jou kan houden, des te verbondener ik me voel, hoe verbondener hoe minder begrensd, beperkt, tot ik oplos in alles wat we samen meer kunnen zijn en weer terug kom bij mezelf. Ik heb lief, dus ik ben en soms hoef ik dat niet te zijn.

Een religieus verhaal over de sacrale verbinding? Nee, misschien wel over het loslaten van je zelf/standigheid, zelf/beeld; het openstellen van je grenzen. Ze zegt ook elders: I need the Infinite to share a little.

Ik zie het als de nieuwe rekenkunde. Een kunde, kunst waarmee je je rijker telt in plaats van 1+1 vervangt door 2. Dit is reduktie van het meer. 1+1=3. Mínstens.
Ondanks alles wat ze me eerder vertelden en jou waarschijnlijk ook, over twee: zodra twee samenkomen, ont-moeten, onstaat er meer.
De exklusieve derde term wordt binnengehaald! Het heeft wel iets heiligs, de opbouw van de drie-eenheid is niet voor niets in alle religies belangrijk.
Ik zie het niet als een geloof, ook niet als een nieuwe waarheid.
Ik voel het eigenlijk meer dan dat ik het zie. Deze deel-vermenigvuldiging behelst ook de ruimte van het plezier, het extra, het mystieke, de magic. Allemaal taboes in een rationeel logies denkend werelddeel. Sinds ik dit soort ervaringen serieus neem kom ik bij dit soort beelden uit.

Sinds ik bij dit soort beelden uitkom, valt er weinig meer te

zeggen in taal, en nog veel minder in een wetenschappelijk opgezet en filosofisch onderbouwd artikel dat de argumentatielijnen van anarchisme, postmodernisme en feminisme zou verbinden. Toen het muntje viel en samenvoeging een surplus, eindelijk ruimte, eindelijk meer werd, herinnerde ik me -dat wil zeggen: haalde ik weer binnen- dat we een gezegde hebben: het geheel is meer dan de delen. En waarom vind ik dát nou nooit letterlijk terug in al die theorieën over het leven, de mensheid, maatschappij-inrichting etcetera? Het is niet uit te leggen, slechts te ervaren en te leven, ik ben eigenlijk gestopt met erover te praten en heb gekozen om deze ruimtes voor mezelf steeds verder te verkennen door me te laten raken door de mensen, dingen, beesten om me heen. Natuurlijk wil ik het delen, wil ik het ook doorgeven, deze kennis aan een diepere vorm van weten. Ik probeer mensen het te laten beleven, het toe te laten, het gelukkige gevoel te laten komen van de verbazing om die ruimte, die kracht in jezelf in je lichaam te her-kennen.

De mensen zijn soms verbaasd te zien dat ze zo is veranderd. Ze zegt wel eens iets over dat het leven zich ingeschreven heeft op de lichamen. Ze leert iets over de vinger op de zere plek leggen zodat daar een bevrijdende ontmoeting met oud zeer kan worden aangegaan. Ze zegt dat ze lichamen leest en mensen ernaar leert luisteren. Dat je eigen stem een andere is dan die die je hersenen de woorden laat vormen en je mond laat uitspreken. Ze zegt dat vrouwen eerder toegang krijgen tot deze kommunikatieve vaardigheid, misschien omdat ze meer lippen hebben die zichzelf kunnen spreken. Misschien omdat ze een ruimte in zichzelf kennen waar ze een ander kunnen ontvangen en toch haar vorm kunnen behouden terwijl ze rekbaar zijn. Misschien omdat ze weet dat ze in patriarchale kulturen altijd verbeeld wordt als het gemis van de ander, en in haar gemis een drijfveer om te leven, te willen en te delen vond. Misschien herinnert ze zich van voor die tijd over een andere kultuur, waar de dingen nog niet onderscheiden waren, nog niet zo ver-deeld, nog niet geartikuleerd onderscheiden door haar hoofd.

Ze weet dat dat wat ze niet is, niet heeft, niet de ander ís, maar háar drijfveer om de ander te ontmoeten. En dat is het verschil met hen die denken dat de ander, de vrouw,

niet heeft wat ze zelf hebben en je haar moet dwingen te ontvangen en te doen wat van jou is. Egologika. Star en ongevoelig weten dat door een reducerende logika gelegitimeerd wordt.

Weet je, de ont-moeting is eigenlijk het hele verschil, maakt ons verschil uit, maakt dát aanwezig wat we apart niet hebben noch (kunnen) zijn.
So let's meet again, only differently this time!

LITERATUUR

Om toch wat namen te noemen, ik heb me laten inspireren door:

Luce Irigaray *Dit geslacht dat niet (één) is* (Amsterdam 1981).
Luce Irigaray *Renaissance* (Amsterdam 1990) (drie teksten vertaald en bekommentariseerd).
Margaret Whitford *Luce Irigaray, Philosophy in the Feminine* (Londen en New York 1991).
Rina Van der Haegen *In het spoor van seksuele differentie* (Nijmegen 1989).
Jean-François Lyotard *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge* (Manchester 1989).
Michel Foucault, 'Afterword. The Subject and Power' in: Dreyfus & Rabinow *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago 1986) 208-226.
David J. Bos ed. *Michel Foucault in gesprek. Seks, macht en vriendschap.* (Amsterdam 1985).
Friedrich Nietzsche *Thus spoke Zarathustra* (Londen 1969).
Murray Bookchin *The Philosophy of Social Ecology* (s.l 1990).
Soraya Davidse, 'Freedom in Anarchist Ethics'. 'Postmodern Individuality without Identity'. 'Luce Irigaray, Philosophy in the Feminine' in: *Bold as Love* (afstudeerskriptie Amsterdam 1992).

DENKEN IN VEELHEID EN VERSCHIL

Nietzsche als inspiratie voor een hedendaags anarchisme

Marli Huijer

Op de radio hoor ik Madonna, ik drink een kop koffie, trek mijn jeans aan, erger me dat mijn zoontje alle cola heeft opgedronken en vertrek met de fiets naar mijn werk. Daar aangekomen zie ik dat er een e-mailbericht van een collega uit Australië in de mailbox ligt. De dag is begonnen.

Als een echte wereldburger beweeg ik mij dagelijks in een netwerk van mensen, patronen, stromingen en kontakten, ik reageer daarop, ageer, protesteer en ga weer verder. Greep op het leven dat zich in en om mij afspeelt heb ik niet. Ik? Welk ik? Bestaat er een 'ik' dat de wereld naar haar hand kan zetten?
Nee, zeggen de Franse differentiedenkers, het idee dat de mens vrij is om te denken en te handelen zoals zij wil, is een illusie. Vanaf haar geboorte (en tegenwoordig al veel eerder) is de mens ingeweven in de taal, in praktijken, in confrontaties met anderen, in machts- en kennisstructuren. De mens heeft geen vrije wil die maakt dat zij los van deze structuren en praktijken zou kunnen denken en handelen. Eerder is het zo dat zij pas mens wordt in aanraking met taal, gebeurtenissen of situaties. Door deze aanrakingen vormt iemand zich tot iets wat door anderen en door zichzelf als een handelende en denkende 'eenheid' kan worden herkend. Deze 'eenheid' kan vele vormen aannemen en van vorm veranderen.
Dit zogenaamde 'differentiedenken' wordt vaak 'anarchistisch' genoemd, omdat het accent in deze theorieën ligt op de veelheid, het onbeheersbare, verwarringstichtende, het deconstructieve of ondermijnende. Deze 'anarchistische' elementen vinden hun inspiratie in het werk van Nietzsche (1844-1900). Het ondermijnen van vaste gedachtenpatronen, moraalpatronen, geloofsovertuigingen en vormen van weten, en het streven om niet zichzelf te 'zijn', maar zich over te geven aan de onschuld van het 'worden', aan het exces, het onzekere, onbeheersbare en

verwarrende, karakteriseren het werk van Nietzsche. Het zijn deze nietzscheaanse aspecten die het differentiedenken tot een 'anarchistisch' denken maken.
Niet alle anarchisten zijn even gelukkig met deze aanduiding. Binnen het anarchistisch gedachtengoed zoals dat onder andere door Constandse is verwoord, is weinig overeenkomst te vinden met het differentiedenken. Mensen worden niet gezien als onbeheersbare, veelvormige en van elkaar verschillende 'eenheden', maar als min of meer vaste en gelijkvormige personen met een vrije wil, rationaliteit en verantwoordelijkheid. Omdat de mens een vrije wil heeft en redelijk kan (leren) denken, kan zij verantwoordelijk worden gesteld voor, en strijd voeren tegen, onrecht, geweld en armoede. Het ideaal van 'vrijheid en gelijkheid', dat het anarchistisch vaandel sinds ruim twee eeuwen siert, staat in het anarchistisch denken nauwelijks ter discussie. Wie, zoals de anarchistisch denker Stirner, de 'humaniteit' en 'gelijkheid' aanvalt, wordt onmiddellijk geplaatst in het hoekje van het 'individueelanarchisme': gelijkheid ter discussie stellen staat gelijk aan het prediken van individualisme; en daarmee aan een a-politiek denken, omdat politiek het individu hoort te overstijgen. Twee eeuwen na Stirner kan men zich afvragen of 'vrijheid en gelijkheid' wel zulke vanzelfsprekende begrippen zijn. Het is onwaarschijnlijk dat de huidige samenleving, waarin gelijkheid en vrijheid zijn verworden tot universele gelijkvormigheid (coca-cola, Madonna, jeans, electronische snelwegen), lijkt op de utopische samenleving die de anarchisten uit Nietzsches tijd voor ogen stond. De tijd lijkt me rijp om de theoretische uitgangspunten van het anarchisme en met name de verworteling in het westerse gelijkheids- en vrijheidsdenken ter discussie te stellen. Maar betekent dit dat Nietzsche, die veelal als de eerste postmoderne filosoof wordt gezien, gelijk heeft? Moeten we het denken aanvangen bij de veelvormigheid, het verschil en de uniciteit? In het onderstaande zal ik vanuit Nietzsches denken onderzoeken of het mogelijk is om vanuit veelheid en verschil een hedendaagse kritische (anarchistische) houding, en hedendaagse manieren van samenleven, te ontwikkelen.

FILOSOOF VAN DE ARGWAAN

Nietzsche is een denker die zeer kritisch staat tegenover zijn eigen tijd. Niets of niemand blijft gespaard onder zijn vlijmscherpe pen. In zijn duizenden

aforismen en tekstfragmenten maakt hij korte metten met alles wat ruikt naar gelijkheid, universele waarden, eenduidigheid of een vrije wil. Over het gelijkheidsdenken van anarchisten, merkt hij op dat ze de kudde willen, de afschaffing van heer en meester: 'ni dieu ni maître'. Hij spreekt over 'anarchistenhonden' die tegen elke aanspraak op anderszijn en tegen elk voorrecht zijn (wat volgens Nietzsche in laatste instantie betekent dat ze tegen elk recht zijn, want als iedereen gelijk is, heeft niemand meer rechten nodig[1]). Nietzsches aanval beperkt zich niet tot anarchisten. Iedereen die gelijkheid en universele waarden of rechten nastreeft moet het ontgelden. In verschillende boeken (*Morgenröte*, *Jenseits von Gut und Böse*, de *Antichrist*) haalt hij stevig uit naar het christendom (met zijn ene god) omdat het gelijkheid voor alle mensen wil en één moraal predikt waarin vastligt wat goed en kwaad is. Vooral het uit het gelijkheidsdenken voortvloeiende idee van medelijden wordt door Nietzsche vervloekt. Ook het socialisme en de democratie die immers, evenals het christendom, pleiten voor de opheffing van armoede, lijden, ongelijkheid en onrechtvaardigheid, krijgen er flink van langs. En van vrouwen die opkomen voor hun rechten, moet Nietzsche al helemaal niets hebben. Alles wat ruikt naar uniformiteit en universele waarden wordt door Nietzsche beschimpt. Want, zo meent hij, als iedereen gelijk is, als elk verschil tussen mensen wordt weggepoetst, dan worden we tot 'laatste mensen'[2], oftewel tot saaie burgers met elk een eigen auto en een eigen wasmachine.

Nietzsches kritiek raakt de fundamenten van de westerse cultuur. Gelijkheid en rechtvaardigheid zijn diep in ons denken, ons juridische en ethische bestel, in onze politieke constitutie en ons persoonlijk leven doorgedrongen. Hoewel Nietzsches kritiek niet altijd even fijnzinnig en soms zelf ronduit weerzinwekkend is, moet erkend worden dat veel van zijn voorspellingen over de 'verwording van de Europese cultuur' terecht zijn gebleken. Honderd jaar na Nietzsches uitspraken blijken gelijkheid en rechtvaardigheid problematische begrippen te zijn geworden: mag Clinton in naam van de menselijke gelijkwaardigheid en rechtvaardigheid invallen in Somalië of Bosnië? Moeten we in naam van de gelijkheid zorgen dat iedereen een PC, een auto en een universitaire titel heeft? Moet elk mens

gelijke kansen hebben, bijvoorbeeld op een gelukkige liefde, een goede gezondheid, rechte tanden, grote borsten of een nieuw hart? Moeten uit naam van de gelijkheid alle mensen voldoen aan de norm van de juiste lengte, het juiste gedrag en het juiste uiterlijk? De opgelegde gelijkheid van het kapitalisme, het communisme, het vrouwenemancipatiedenken of de democratische rechtsstaat stuit bij veel hedendaagse denkers op kritiek. De analyses van Lyotard, Foucault, Deleuze, Derrida, Irigaray of Kristeva maken duidelijk dat gelijkheid en rechtvaardigheid niet langer dragers van het vanzelfsprekend goede zijn. Ze zijn verworden tot begrippen waarmee het politieke handelen wordt gelegitimeerd. In naam van de abstracte mens, die overal en altijd hetzelfde zou zijn, wordt de strijd aangebonden tegen alles wat afwijkt van het 'normale'. Lyotard gaat zelfs zover te suggereren dat dergelijke ideologische termen het allerslechtste -excessen als Auschwitz- in de mens naar boven halen. Of men het nu al dan niet met deze stellingname eens is, duidelijk is dat 'gelijkheid' en 'rechtvaardigheid' beladen begrippen zijn geworden, die niet als vanzelfsprekend het handelen kunnen rechtvaardigen.

Ook de door anarchisten gepredikte vrije wil wordt door Nietzsche stevig aangepakt. De 'vrije wil' waar Kant over spreekt, maar ook de 'onvrije wil' waar de christenen het over hebben zijn verzinsels of mythologieën, meent Nietzsche, waar de mens -in zijn toenemende trots- zich in heeft verstrikt. Het idee dat de mens een vrije wil heeft, is een fictie; een manier om mensen verantwoordelijk te stellen waar in feite geen sprake van verantwoordelijkheid is. Wie de verantwoording van zijn handelen volledig bij zichzelf legt in plaats van bij God, de wereld, de voorvaderen, het toeval of de maatschappij, definieert zichzelf als oorzaak van zichzelf (causa sui); hij lijkt op iemand die zichzelf aan de haren uit het niets van het moeras in het bestaan wil trekken.[3] In het werkelijke leven, stelt Nietzsche, is geenszins sprake van een vrije of onvrije wil, maar slechts van sterke en zwakke willen.[4] Tegenover de 'wil' als eigenschap of bezit van een individu, stelt hij de 'wil tot macht'. Deze wil tot macht manifesteert zich als machtswerking-en, strevingen of krachten die zich dwars door het leven heen afspelen. 'Leven is wil tot macht', stelt Nietzsche.[5] Overal en nergens werken allerlei krachten op elkaar in, botsen met elkaar en leveren strijd. De uitkomst van de strijd

tussen deze 'willen' of machtswerkingen is onbekend. De (tijdelijke) 'eenheden' die in deze strijd tot stand kunnen komen (zoals de eenheid die een individu op een bepaald moment kan zijn) zijn toevallige, voorbijgaande, maar noodzakelijke eenheden. Noodzakelijk omdat middels deze 'eenheid' de wil tot macht zijn werking kan uitoefenen. Zo vormt de 'eenheid' Nietzsche (die uit zeer diverse eenheden bestond en bestaat) een noodzakelijke eenheid, waarmee de westerse cultuur fundamenteel wordt bekritiseerd. De opheffing van de levende 'eenheid' Nietzsche leidt niet tot het verdwijnen van de wil tot macht die middels hem in werking is gezet. In nieuwe 'eenheden' (zoals ondergetekende) gaat de strijd van de wil tot macht door. Wie of wat de clash tussen het kritische nietzscheaanse denken en het westerse denken zal winnen, moet nog blijken. Wat de uitkomst ook mag wezen, deze is nooit een eindpunt, omdat deze op zijn beurt weer in een volgende strijd ten onder zal gaan.
Het idee dat er een 'ik' bestaat dat de vrije wil heeft zelf te bepalen wat zij in een artikel schrijft, is een fictie in het nietzscheaanse denken. Zowel 'ik' die schrijf, als 'u' die leest, zijn tijdelijk 'eenheden' bestaande uit een veelheid aan strevingen en krachten.

VERSCHEIDENHEID EN VERANDERING

Veelheid en verscheidenheid zijn kernbegrippen in Nietzsches denken. Dat begint al bij het individu, dat zichzelf 'ik' noemt, dat niet uit één, maar uit meerdere 'ikken' bestaat. Deze veelheid bestaat niet alleen op één moment, maar ook in de loop van de tijd: de vorm die de 'eenheid' op dit moment aanneemt, verschilt van die op andere momenten. Toch zal ik elke 'eenheid' als 'ik' aanduiden. Als vast punt in deze veelheid aan 'ikken' noemt Nietzsche het lichaam: de 'ikken' bevinden zich om en in het lichaam. Door latere differentiedenkers wordt het idee dat het lichaam een vast punt zou zijn dat de 'ikken' bijeenhoudt losgelaten: het lichaam is evengoed een veranderende 'eenheid' die uit meerdere elementen bestaat.
Veelheid komt bij Nietzsche ook naar voren in het kontakt met anderen. Anderen zijn niet vergelijkbaar met mijn 'ik', ze zijn altijd anders en laten een grote verscheidenheid aan mogelijke andere 'eenheden' zien. Het accent op de verscheidenheid van mensen en de uniciteit van elk individu vormt de basis voor

Nietzsches verwerping van het gelijkheidsdenken. Een verwerping die in onze tijd is overgenomen door feministische denkers als Irigaray en Kristeva: zij menen dat de roep om gelijkheid tussen mannen en vrouwen maakt dat er niet wordt 'geluisterd' naar vrouwelijke eigenschappen, waarden of voorkeuren. Dat leidt ertoe dat vrouwen volgens een (dominant) universeel mannelijk model geëmancipeerd worden. Daartegenover pleiten Irigaray en Kristeva ervoor om in plaats van gelijkheid verschil als uitgangspunt van het denken te nemen. Een stellingname die -weliswaar op andere terreinen- ook door Derrida, Deleuze, Foucault en Lyotard wordt voorgestaan.

Veelheid en verscheidenheid betreffen bij Nietzsche niet alleen het individu, maar ook de werkelijkheid om ons heen. Ook deze vat hij op als een veelheid aan mogelijke werkelijkheden en waarheden. In plaats van de ernstige zoektocht die 'de' wetenschap houdt naar de ene waarheid wil Nietzsche een veelheid aan waarheden zodat men kan lachen om de eigen waarheden. Waarheid is afhankelijk van het perspectief dat men heeft of kiest: wat in een bepaalde tijd of op een bepaalde plaats als waar geldt, kan in een andere situatie als onwaar worden ervaren. Daarmee wordt het mogelijk een veelheid aan waarheden naast elkaar te denken. Hetzelfde geldt voor het goede en het slechte: wat we op het ene moment of in de ene situatie als slecht beoordelen kan op een ander ogenblik het goede blijken te zijn. Universele waarheden of een voor iedereen geldende moraal worden door Nietzsche verworpen. Tegenover een moraal dat alle geweld slecht is, dat gezondheid altijd beter is dan ziekte of dat alle mensen gelijk moeten zijn, poogt Nietzsche in zijn werk het leven te denken vanuit de volheid ervan. Het erkennen van de veelheid, verscheidenheid en volheid van het leven betekent een ja-zeggen tegen het leven in al zijn facetten. Dus ook tegen facetten die we liefst zouden uitbannen, zoals geweld, dood, honger, onzekerheid, ziekte en onrechtvaardigheid.

Als het al mogelijk zou zijn de wereld zodanig te beheersen dat er geen armoede of geweld meer zou zijn, dan kan dat slechts door de ontkenning van het principe dat leven nu eenmaal tot verval gedoemd is, aldus Nietzsche.[6] Een ontkenning die in onze tijd zichtbaar is in de medische praktijk: de beheersing van het leven en van gezondheid die de geneeskunde nastreeft

leidt tot de ontkenning en onderwaardering van allerlei andere facetten van het leven.

Toch betekent deze stellingname niet dat Nietzsche kiest voor een waardenrelativisme. Binnen een perspectief kan een keuze gemaakt worden voor wat op dat moment als waar of juist geldt. Deze waarheid of moraal heeft geen universele en altijd geldende betekenis ('eeuwige horizonnen en perspectieven' bestaan niet[7]), maar is een voor dat moment belangrijke keuze, omdat deze het ons mogelijk maakt om als mens te functioneren. Nietzsche spreekt van 'korte gewoontes' die hij houdt voor 'een onschatbaar middel om vele zaken en toestanden te leren kennen.'[8] Op een dag heeft de korte gewoonte echter zijn tijd gehad: het was prettig om hem te hebben, maar het wordt tijd elkaar de hand te schudden en afscheid te nemen. Een nieuwe gewoonte staat voor de deur, waarmee ik de komende tijd zal geloven dat iets juist of waar is. Eeuwig voortdurende gewoontes haat Nietzsche, maar een leven dat continu improvisatie verlangt omdat het geen gewoontes kent, lijkt hem evenzeer onverdraaglijk.[9]
Veelheid en verscheidenheid laten zich bij Nietzsche vertalen als een benadrukken van verschillen in en tussen mensen, een erkennen van de veelheid aan mogelijke waarheden en morele oordelen en de onmogelijkheid om tot een definitieve beslissing te komen van wat het ware of het goede is en tenslotte een waarderen van het locale, tijdelijke, pluriforme en veranderlijke. Hij bepleit een 'ja-zeggen' -in de vorm van het aannemen van korte gewoontes-tegen de situatie in al zijn tijdelijke, plaatselijke, heterogene en veranderlijke facetten.

EEN KRITISCHE HOUDING

Evenals Nietzsche stelt het anarchisme de waarden die de westerse cultuur sinds twee eeuwen dragen en vormgeven ter discussie. Anarchisten verzetten zich tegen de staat (een moderne uitvinding bij uitstek, die door Nietzsche 'een nieuwe afgod' wordt genoemd), tegen de kerk, tegen de pretentie van de wetenschap de waarheid in pacht te hebben en soms zelfs tegen de emancipatie van vrouwen (Proudhon). Speerpunt van de anarchistische kritiek is dat deze 'instituties' de mens in zijn vrijheid beperken. Verzet is in het anarchistische denken, evenals bij Nietzsche, een belangrijk thema. Bij Nietzsche heeft dat de vorm van verzet tegen een universele moraal, tegen de ene

waarheid, tegen alles wat het uitzonderlijke buiten wil sluiten; bij de anarchisten gaat het om verzet tegen 'de' staat, 'de' kerk, het gezag, het leger etc. Het verzet van anarchisten richt zich tegen elke macht van bovenaf, vaak verbeeld als een aanwijsbare macht: vadertje staat, het grootkapitaal gepersonificeerd als een directeur met sigaar of het leger gepersonificeerd als de leeuw die de dienstweigeraar neukt. Hoe functioneel dergelijke beelden ook zijn in de gemeenschappelijke strijd, in het hedendaagse leven blijken ze vaak niet op te gaan. De staat is bijvoorbeeld zozeer verweven met het leven van alle burgers, dat het van de anarchist haast vraagt om geheel buiten de samenleving te gaan staan wil hij of zij zich kunnen verzetten tegen de staat. Uitkeringen, subsidies op linkse boeken of uitgeverijen, subsidies op milieuvriendelijke projecten, procedures voor vervangende militaire dienst, arbeidsplaatsen bij kleinschalige projecten of links-radicale bladen worden alle gefinancierd door de overheid. Zelfs aan de gemiddelde demonstratie wordt door de overheid flink bijgedragen in de vorm van wegafzettingen en politiebegeleidingen. Eenzelfde verhaal kan worden verteld over het 'grootkapitaal'. Waar in de jaren zeventig het grootkapitaal verpersonificeerd kon worden in de 'multinationals' zijn de tegenwoordige geldstromen zo complex en oncontroleerbaar geworden, dat het onmogelijk is om een grote schuldenaar aan te wijzen.

De 'tegenstander' waar Proudhon en veel anarchisten na hem zich tegen richten ('ni dieu, ni maître' oftewel geen god en geen meester) is in de tegenwoordige tijd niet eenvoudig aanwijsbaar. Wie macht heeft, wie macht uitoefent en over wie macht wordt uitgeoefend lijkt duidelijk in het geval dat de geallieerden hun legermacht inzetten tegen Irak. Terugkijkend op operatie Desert Storm moet echter worden gekonstateerd dat de geallieerden weliswaar veel machts- en geweldsmiddelen hebben ingezet, maar dat daarmee geenszins gezegd is dat zij de macht hebben om Hoessein tot aftreden te dwingen. Veel linkse denkers bekruipt in dit soort situaties -zoals ook in het geval van Bosnië- een gevoel van machteloosheid: er moet toch een universeel goed zijn of een universele waarheid waar we ons op kunnen beroepen om vast te stellen wie er fout is en aan welke kant we horen te staan?

De radicaliteit van Nietzsches af-

wijzing van universaliteit en gelijkheidsdenken en zijn perspectivistische benadering van het goede/slechte en het ware/onware maakt het mogelijk om in een situatie waarin de tegenstander niet eenvoudigweg aan te wijzen is, toch een kritische houding te ontwikkelen. Deze beslaat niet de hele wereld -hoe graag we ook al het leed dat via de televisie in onze huiskamers binnendringt zouden willen oplossen- maar beperkt zich tot het voortdurend kritisch doordenken van de situatie waarin we op dit moment leven.

Welke machtswerkingen werken op ons in (hoe manifesteert de wil tot macht zich in de ons omringende structuren, dingen of mensen?). Waarom denken we dat iets goed of slecht is, of iets waar of onwaar? Hoe worden we door machtswerkingen gevormd en bepaald? Welke mogelijkheden zijn er om aan deze machtswerkingen te ontsnappen en om boven 'onszelf' -dat onder invloed van machtswerkingen ontstaat- uit te stijgen?

VRIJRUIMTES

Nietzsches theorie van machtswerkingen, perspectieven en individualiteit betekent voor het anarchisme dat veel waarheden en revolutionaire idealen ter discussie worden gesteld. Tegenover het beeld van 'de' tegenstander die 'de' macht heeft plaatst hij het beeld van een veelheid aan machtswerkingen die in en om ons heen hun krachten uitoefenen. De mens heeft in dit geheel van machtswerkingen geen vrije wil. Wel kan in het verzet tegen beperkende structuren, moralen of waarheden een opening of vrijheid zichtbaar worden om het (samen)leven op andere of ongekende manieren vorm te geven. Verzet tegen datgene wat ons in onze vrijheid belemmert, hangt nauw samen met een bereidheid of drang om veranderingen en experimenten aan te gaan. Deze tendens is niet alleen bij Nietzsche, maar ook binnen het anarchisme sterk aanwezig. Het anarchisme is behalve een tegenbeweging, immers ook een sterk utopisch gerichte stroming. Diverse alternatieve samenlevingsvormen zijn door anarchisten uitgedacht en uitgeprobeerd: collectieven, arbeiderszelfbestuur, kolonies, communes etcetera. Ook in het anarchistische denken is een streven waarneembaar om nieuwe ruimtes te openen, om experimenten aan te gaan waarin nieuwe vormen van leven en samenleven worden gezocht.

Dergelijke 'vrijruimtes' zijn bij-

voorbeeld de 'vrije liefdes' waar anarchisten aan het begin van de eeuw voor kozen: een liefde die niet hoorde omdat deze niet bezegeld was door de staat. Recenter voorbeelden zijn de leef- en werkruimtes die mensen organiseren in kraakpanden of andere ruimtes in de stad.[10] Of het gezamenlijk aankopen van een stuk grond voor het aanplanten van een bos als verzet tegen de nieuwe baan van Schiphol. Dit soort vrijruimtes zijn het gevolg van (tijdelijke) coalities die mensen met elkaar aangaan. Vaak niet met de bedoeling om een rigide organisatie te worden, die tegen al het leed van de wereld strijdt, maar om zich te verzetten tegen iets wat zich in de eigen omgeving voordoet (wat overigens niet wil zeggen dat -zoals in het geval van Schiphol- dit onbedoeld niet een heleboel mensen aan kan gaan).

In dit veelvormige, veranderlijke en veelal tijdelijke verzet, waarvan de uitkomst onbekend is, kunnen samenwerkings- of leefverbanden ontstaan die op hun beurt weer tot veranderingen kunnen leiden. Of deze veranderingen ook verbeteringen zijn, kan niet in zijn algemeenheid worden gezegd: dat hangt, om met Nietzsche te spreken, van het perspectief af.

EEN HETEROGEEN ANARCHISME

De anarchistische utopie dat de wereld eens een vredig verband van federaties zal zijn waarin mensen op basis van vrijwilligheid met elkaar leven, houdt onder de zwaarte van Nietzsches denken geen stand. In plaats daarvan komt de 'utopie' (of hedendaagse werkelijkheid?) waarin een veelheid aan samenlevingsvormen naast elkaar bestaan. Een vredige utopie is dit geenszins: door de pluraliteit aan waarheden en waarden zullen gemeenschappen regelmatig met elkaar botsen. Strijd op kleinschalig niveau -tussen gemeenschappen of individuen- is niet uitgesloten. Met Nietzsche kan worden gezegd, dat dergelijke conflicten bij het leven horen, dat een ja-zeggen tegen het leven onvermijdelijk betekent dat ook tegen conflicten, dood, ziekte en verval 'ja' moet worden gezegd. De erkenning dat verschillen tot conflicten kunnen leiden -en dat dit niet erg hoeft te zijn zolang het niet om grootschalig georganiseerd geweld gaat- en dat verschillen en conflicten nodig zijn om tot verandering en nieuwe samenlevingsvormen te komen, zou een aanzet kunnen zijn om vanuit Nietzsche een

pluriform en heterogeen anarchisme te denken waarin nieuwe samenlevingsvormen en utopieën een kans krijgen.

NOTEN

1. Friedrich Nietzsche *Jenseits von Gut und Böse* 202, Kritische Studienausgabe (KSA) 124-126.
2. In Also sprach Zarathustra stelt Nietzsche de laatste mens tegenover de 'eerste mens', oftewel de Übermensch. Deze Übermensch is met name door de nazi's opgevat als een soort supermens. In tegenwoordige analyses van Nietzsches denken wordt de Übermensch niet als een werkelijk bestaande hogere mens opgevat, maar als een niet vastliggend project of doel waar iemand in haar leven naar toewerkt. Vgl. Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature* (Cambridge 1985) 158-159.
3. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* 21, KSA 5, 35-36.
4. Ibid.
5. Friedrich Nietzsche *Jenseits von Gut und Böse* 259, KSA 5, 207-208.
6. Ibid.
7. Friedrich Nietzsche *Die fröhliche Wissenschaft* 143, KSA 3, 490-491.
8. Friedrich Nietzsche *Die fröhliche Wissenschaft* 295, KSA 3, 535-536.
9. Ibid.
10. Zie voor een uitgebreide beschrijving van culturele vrijruimtes in de afgelopen decennia: Tjebbe van Tije, 'Vrije culturele ruimtes' in: *Gebroken wit. Politiek van de kleine verhalen.* (Amsterdam 1992) 143-166.

VRIJ-DENKEN ALS BEVRIJDING VAN HET DENKEN

Foucaults an-archie tegen de almacht van het denken

Henk Oosterling

"Het vrije denken is het denken, wat werkelijk dóórdenken kan; wat derhalve de werkelijkheid kan doordenken en doordenkt, en daarmede ook zichzelf doordenkt, want het denken zèlf behoort óók tot de werkelijkheid. Het vrije denken is dus niet een denken, wat zich de werkelijkheid denkt, zooals het de werkelijkheid het liefst ziet; óf zooals het zich de werkelijkheid op haar mooist voorstelt; óf zooals het de werkelijkheid het liefst zou willen hebben. Zoo stellen zich n.l. de meeste menschen het vrije denken voor. Ongeveer ieder meent, dat hij kan denken en het recht heeft, om te denken, wat hij maar wil; en dat denken wordt dan gewoonlijk vrij genoemd. Dat is het denken van Jan en Alleman."[1]

In deze beginregels van Jan Börgers pamflettistische tekst *Is het fascisme en nationaal socialisme logisch houdbaar?* uit 1933 klinkt onmiskenbaar de invloed van de Nederlandse Hegel-interpreet Bolland door. Vrijdenken is in deze hegeliaanse optiek geen willekeurig gebeuren. Het is een noodzakelijk proces dat besloten ligt in de dialectisch gestructureerde ontwikkeling van de Wereld-Geest: zijn grondwetten, uitgedrukt in wetenschappelijke theorieën en maatschappelijke instituties, zijn, als betrof het de oude, vertrouwde God van de christelijke theologie, bepalend voor de ontwikkeling van zowel het individuele zelfbewustzijn als de wereldpolitiek. Geschiedenis is in deze context niets anders dan het verloop van de door het zelfbewustzijn in hun redelijke samenhang begrepen menselijke lotgevallen. Werkelijkheid is voor de hegeliaan Börger voor alles *begrepen* werkelijkheid. Dit begrip bevestigt de autonomie van individuen en stelt hen in staat zich niet alleen van de overmacht van natuurkrachten, maar tevens van onrechtmatige overheersing door andere individuen te bevrijden. Eén machts-

factor blijft in deze overspannen(de) visie -als betrof het een blinde vlek- buiten beeld: de almacht van het denken zelf. Welnu, het is precies de blinde vlek van een alles berekenende rationaliteit die in de loop van de zestiger en zeventiger jaren het filosofisch doelwit wordt van een groep met name Franse filosofen die zich, geïnspireerd door de kritiek op de technologische rationaliteit, tegen het liberalistische èn marxististische gedachtengoed en het daaruit voortvloeiende machtsbegrip keert. Het gaat hierbij om denkers als Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze en Michel Foucault.[2] Met name de laatste heeft met zijn unieke herinterpretatie van het machtsbegrip nieuwe perspectieven geopend, van waaruit zelfbepaling en politiek handelen kunnen worden begrepen.

NEO-ANARCHISTISCH OF JONG-CONSERVATIEF?

Na Foucaults dood in 1984 merkt een kriticus van het eerste uur, Vincent Descombes, over de op een nietzscheaanse inspiratie teruggaande, anarchistische onderstroom in Foucaults denken op: "Toch zou het wel eens de 'anarchistische' Foucault kunnen zijn die zijn lezers blijft fascineren."[3] Dat Descombes 'anarchisme' tussen aanhalingstekens zet, spreekt al boekdelen. Hij wil blijkbaar aangeven dat dit anarchisme in ieder geval een kwalitatief andere lading heeft gekregen. Ook bij anderen is het vermoeden gerezen dat het hier om een nieuw soort anarchisme gaat: "Veronachtzaming van werkelijk argumentatieve en aantoonbare samenhang is geleidelijk maar nadrukkelijk het handelsmerk geworden van veel hedendaags libertair denken. En libertarianisme is inderdaad de beste kenschets voor Foucaults perspectief als een maatschappijtheoreticus. Exacter, hij was (hoewel hij het woord niet gebruikte) een moderne anarchist."[4]
Foucaults 'neo-anarchisme', zo meent Merquior, zou zich dan kenmerken door een voorkeur voor gedecentraliseerde vormen van verzet boven een unificerende strijd, vervolgens door een waardering van een verspreide guerilla ten koste van een massieve klassenstrijd en tenslotte door een wantrouwen ten aanzien van instituties, hoe revolutionair deze zich ook mogen voordoen. Maar dit onderscheidt Foucaults visie alleen nog maar van de marxistische. Ook ten aanzien van het anarchisme zijn er verschillen. Volgens Merquior wordt de toevoeging van het voorvoegsel 'neo' ingegeven

door twee extra elementen: een strikt anti-utopisme waardoor volgens hem het verzet louter negatief van aard blijft en een irrationaliteit die aan het conventionele anarchisme volstrekt vreemd is. Negatief-utopisme en irrationalisme zouden dan het effect van Foucaults radicale kritiek op de macht zijn. Het 'irrationele' aspect is vooral gelegen in Foucaults onwil om het alom geaccepteerde inzicht in de emancipatore kracht van (mens)-wetenschappelijke kennis te erkennen.

Sommige kritici, zoals Habermas, menen in tegenstelling tot Merquior, dat differentiedenkers zoals Foucault niet als neo-anarchist, maar als jong-conservatief moeten worden bestempeld. Een enkeling werpt zelfs impliciet de vraag op of de invloed van Georges Bataille (1897-1962) op Foucaults werk dit niet tot op zekere hoogte 'links-fascistisch' kleurt.[5] Wat er ook van waar moge zijn, blijkbaar deren deze afwijzingen jongere anarchistengeneraties weinig: de vertalingen van het werk van diverse differentiedenkers verschijnen tegenwoordig haast maand na maand en vinden gretig aftrek. Vooral de namen van Deleuze en Foucault duiken in anarchistische kringen regelmatig op. Door hen, zoals John Zerzan dit doet, als 'post-modern' af te schilderen -wat in geleerde kringen zo'n beetje gelijk staat aan een politiek en intellectueel doodvonnis- probeert men hen weliswaar te marginaliseren, maar het heeft er meer van weg dat precies die potenties die door jongeren worden herkend door deze gestaalde denkkaders volstrekt worden miskend. Ik meen dat Foucaults rationaliteitskritiek een herdefinitie van Börgers vrijdenken toelaat: diens dóórdenken moet nog eens radicaal doordacht worden. Dat in onze tijd een letterlijke her-denking van het anarchistische gedachtengoed op z'n plaats is, zal niemand betwijfelen. Is het immers niet enigszins naief om te menen dat, na de ondergang van het communisme, de vervluchtiging van het socialisme en de verstrikking van het liberalistische ideeëngoed in haar eigen pragmatische paradoxen, het anarchisme -dat ideologisch eveneens door het 19e eeuwse denkklimaat is bepaald- aan een heroriëntatie zou kunnen ontsnappen? Een her-denking betekent echter geens-zins dat het als een historisch monument moet worden bijgezet in het mausoleum der ideologieën waarnaartoe de andere 'Grote Verhalen' -zoals Lyotard de sociaal-politieke filosofieën van Kant, Hegel en Marx noemt- zijn verbannen. Deze her-denking dient, om met

Börger te spreken, een radicaal dóórdenken te zijn: niet door halsstarrig te blijven vasthouden aan 19e eeuwse zienswijzen, maar door de anarchistische potentie -dat wil zeggen: het spanningsveld tussen macht en onmacht tegen het licht van een individueel bestaan- vanuit de huidige 'post-moderne' conditie[6] aan een zelfkritiek te onderwerpen.

HEGELIAANS ANARCHISME: MACHTSDENKEN

Om de potenties en de kritische impact van Foucaults werk aan te kunnen geven is het goed nog even op de vooronderstellingen van Börgers anarchisme in te gaan. Kern van de door Börger beoogde vrijheid is, zoals gezegd, zelfbegrip: "Vrij-zijn brengt aan zich meê het zichzelf-zijn; en dus het op-zichzelf-aangewezen-zijn. Wanneer het denken van den mensch de werkelijkheid, en dus ook zichzelf, heeft doordacht, kent dat denken de werkelijkheid en dus ook zichzelf, en kent dus die mensch de werkelijkheid en zichzelf. En wanneer de mensch zichzelf kent, weet hij dus ook, wat hij moet doen."[7] Dit inzicht leidt ertoe dat "deze mensch zichzelf regeert", wat Börgers verwoording van het anarchisme is. Geen anarchie als creatieve chaos, niet het ontbreken van machtsverhoudingen, geen anarchie als onmacht of machteloosheid, maar als zelfbepaling of eigenmachtigheid. Dit lijkt allemaal weinig problematisch, omdat deze inzichten nagenoeg naadloos aansluiten bij onze intuïties over de relatie tussen macht en (zelf)kennis. Toch onderscheidt dit anarchisme zich wat betreft deze structurele relatie in geen enkele opzicht van het marxisme of het liberale denkgoed: ook zij definiëren de menselijke vrijheid in termen van autonome zelfbepaling en zelfbewustzijn. En ook zij stellen zeer veel vertrouwen in de ratio.

Bij nader inzien zitten er aan Börgers 'hegeliaans anarchisme' dan toch enkele problematische aspecten. Niet alleen in kentheoretisch, maar vooral in sociaal-politiek en per implicatie in ethisch opzicht. In Hegels opvatting van de werkzaamheid van de Geest wordt namelijk al het ondenkbare, al het niet-begrippelijke, dus onbegrijpbare, kortom al het Vreemde en Andere systematisch 'vernietigd' en 'opgeheven'. En dit alles ten behoeve van een alles omvattende totaliteit. Hoewel het staatsdenken dat hiervan uiteindelijk het resultaat is, door iedere rechtgeaarde anarchist zal worden afgewezen, valt bij menig-

een toch een nagenoeg kritiekloze houding ten aanzien van de almacht van het zelfbewustzijn te bespeuren. Daarin resoneert nog steeds Hegels optie dat denken een unificerend, omvattend en totaliserend proces is. Ondanks Börgers welwillende interpretatie worden individuen door deze 'totalitaire' grondtrek eerder als massa gelijkgeschakeld dan in hun unieke zelfbepaling erkent. Het heeft er veel van weg dat Börgers doordachtzame vrij-denken, hoewel voor zijn tijd radicaal, voor de huidige tijd waarin de overspannen(de) pretenties van de ratio door haar eigen geschiedenis zijn gelogenstraft, toch niet radicaal genoeg is. De bevrijding door het denken zou wel eens kunnen betekenen dat we ons tegelijkertijd dienen te bevrijden van de hegeliaanse definitie ervan.

Deze *hypokritische* gedachte schraagt Foucaults nieuwe visie op de macht. Hypokritisch omdat hij zelf nog steeds de werkelijkheid in begrippen probeert te vatten. Daarom geeft hij, als hij in een vraaggesprek wordt gevraagd of hij als libertair anarchist geboekstaafd kan worden, een in technische zin hypokriet want paradoxaal antwoord. Daar spreekt zowel een anarchistische houding als een kritische houding ten aanzien van ditzelfde anarchisme: "Dat zou u misschien wel willen. Nou, ik identificeer me ook niet met de libertaire anarchisten, omdat er een bepaalde libertaire filosofie bestaat, die gelooft in fundamentele menselijke behoeften. Ik heb er geen zin in, ik weiger vooral te worden geïdentificeerd, te worden gelokaliseerd door de macht..."[8]. Foucault zegt daarmee niet dat er geen fundamentele behoeften bestaan. Hij probeert alleen duidelijk te maken dat, als deze nog in onze westerse cultuur bestaan, deze in onze 'postmoderne', hooggeindustrialiseerde, technologische samenleving niet meer van belang zijn: wat voorheen louter hulpmiddelen waren -auto, tv, communicatiesystemen- of luxe artikelen zoals hoogwaardig voedsel zijn nu onvervreemdbare kwaliteiten van ieder menswaardig leven geworden. Dit wegdenken betekent de mens tekort doen.[9]

Dat dit consequenties voor de strijd voor rechtvaardigheid heeft, laat zich raden. Foucault werpt dan ook de vraag op of de strijd tegen uitbuiting en onderdrukking in het Westen nog wel zo belangrijk is. Hij ontkent daarmee niet dat de strijd tegen de macht zich de afgelopen twee eeuwen tegen uitbuiting en onderdrukking heeft gericht -en impliciet dat dit hedentendage ook nog geldt

voor met name 'voormalige' derde-wereld landen-, maar dat 'onze' strijd zich vooral concentreert op dat wat hij *subjectivering* noemt: het vastleggen van individuen op vaste rol- en leefpatronen, op collectieve waarden en normen die nog uit de vorige eeuw stammen. Hieruit mag blijken dat Foucault de strijd tegen uitbuiting en onderdrukking geenszins afwijst of als zinloos terzijde schuift. Naar zijn mening gaat de 'echte' strijd in onze security-samenleving vooral tegen iedere vorm van identificatie en voor een persoonlijke invulling van het eigen leven. Dit brengt hij onder woorden in zijn begrip 'bestaansesthetica' of 'levensstijl', dat we in zijn laatste werken zien opduiken.[10]

SOEVEREINE MACHT VERSUS DISCIPLINERENDE MACHTSWERKINGEN

Om de nieuwe notie van vrijheid -dat wil zeggen de individuele omgang met machtsverhoudingen van allerlei aard- die daarin tot uitdrukking komt enigszins te verduidelijken dienen we allereerst zicht te krijgen op Foucaults herdefinitie van de moderne machtsnotie. Hij contrasteert zijn nieuwe machtsnotie met die 'intuïtie' die het werk van Machiavelli, Hobbes, Marx, maar evenzogoed dat van Bakoenin inspireert en die zeer veel sociaal-politieke theoretici heden ten dage nog steeds hanteren. Het beeld dat bij deze notie hoort, is ooit op de kaft van een boek van één van de redacteuren van *De AS* afgebeeld: de piramide van de tirannie. In dit beeld komen alle elementen samen die het 'intuïtieve' machtsbegrip vormen. De soevereine vorst -in Ramaers beeld vanzelfsprekend het Kapitaal- met zijn absolute macht staat hierbij aan de top van een piramide, waarin zijn representanten niveausgewijs hun positie door onderdrukking en uitbuiting van de eronderliggende groepen consolideren. Deze door het anarchisme gelaakte machtspiramide vertoont de volgende kenmerken: macht is grootschalig, macroscopisch, hiërarchisch, verticaal gestructureerd met een centrum aan de top van waaruit een repressieve, negatieve werking op 'onderdanen' wordt uitgeoefend. Het centrum zelf staat boven of buiten de macht, want het vertegenwoordigt de wet of beheerst, zoals in het geval van het Kapitaal, de wetmatigheden van het maatschappelijke proces. De laagste 'onderdanen' zijn de arbeiders. Hun eigenwaarde en zelfbeeld produceren zij door zichzelf te spiegelen aan het enige werkelijke 'subject' van de

piramide: voorheen de vorst, later het Kapitaal. In hun verzet zou een nieuw zelfbewustzijn doorwerken van waaruit de ideologische geaardheid van het burgerlijke recht, politiek en economie ontmaskerd wordt. De wetenschappelijke waarheden waarop hun 'denkkaders' zich beroepen zijn ontleend aan de dan opkomende menswetenschappen. Deze -en daar ligt de crux van Foucaults these- oefenen echter een socialiserende en disciplinerende werking uit. Weten en macht -*savoir* en *pouvoir*- gaan in de 19e eeuw een geheel andere verbond aan. Het pakt van de macht met de menswetenschappen is volgens hem constitutief voor 19e eeuwse en vroeg 20e eeuwse machtswerkingen.[11] De 'waarheid' van de sociologie, psychologie, criminologie, sexuologie etc. wordt doorgaans niet in twijfel getrokken. Precies daar situeert Foucault het probleem: de universalisering van dat wat achteraf cultuur-historische bepaalde dogma's van de menswetenschappen blijken te zijn waarin gepoogd wordt de laatste waarheid van de mens te vatten. Deze menswetenschappelijke disciplinering kon door Marx niet worden gedacht, omdat hij zelf nog in de geleidelijke uitkristallisatie ervan schreef.[12]

Zijn repressie, negativiteit en hiërarchische structurering de kenmerken van dat wat Foucault *soevereine macht* of de macht van de Wet noemt, subjectivering in dubbel opzicht -als produktie van identiteit en als beheersing- is het effect van socialiserende en normaliserende machtswerkingen die hij *disciplinaire macht* doopt. Zo wordt de aandacht dus vooral op de vertoogsmatige spiegeling van de arbeiders in de machthebbers gevestigd. Maar tegelijkertijd wijst Foucault erop dat ook de zogenaamde overheersers aan deze machtswerkingen ten prooi vallen: ook hun subjectiviteit is gedisciplineerd. Voor het verzet heeft dit tot consequentie dat deze identificatie -die de kwaliteit of juist het gebrek eraan van het arbeidersleven bepaalt- hen ongemerkt en tegen beter weten aan de machthebbers bindt. Verzet tegen de macht spiegelt zich aan dit machtsmodel. Het verzet baseert zich op de onderdrukkingsthese en probeert een tegenmacht te vormen, van waaruit het bolwerk van de macht kan worden bestookt. Zo komt het verzet niet veel verder dan het verhangen van bordjes. Verzet dat zich op het soevereine -of zoals hij het soms ook noemt: juridisch-politieke-
model oriënteert gaat daarom tenslotte aan zijn eigen negativiteit ten onder. Merquiors kritiek

op Foucaults anti-utopisme blijkt vanuit deze invalshoek evengoed van toepassing op het door het marxisme geïnspireerde verzet.
De onderdrukkingsthese is voor onze cultuur-historische fase als kritisch-analytisch werktuig ontoereikend. De (post)moderne verzorgingssamenleving heeft de strijd tegen onderdrukking en uitbuiting in eigen gelederen feitelijk gestreden en structureel 'opgelost'. Dit betekent dat deze zich weliswaar incidenteel nog voordoet, maar dat er wettelijke procedures zijn om deze strijd in het voordeel van de 'onderdrukten' te beslechten. In onze tijd gaat het vooral om de strijd tegen identificering en disciplinering. Daar richt zich -zonder dat het iedereen overigens helder voor de geest staat- het verzet in de zestiger, zeventiger en een deel van de tachtiger jaren op.[13] Foucault kan zich over de strijd tegen repressie in andere dan westerse landen dus positief uitlaten -het ging toendertijd vooral om Iran en Polen- ondanks het feit dat hij deze strijd in de westerse invloedssfeer in de ogen van zijn kritici bagatelliseert.

MODERNE SUBJECTIVERING

Maar wat betekent dit voor het anarchisme? Hoewel in het anarchistische denkgoed de aandacht verschoven wordt van het klassenstrijdmodel naar de eigenmachtigheid van het individu, lijkt ook het anarchistische verzet tegen de macht zich te blijven spiegelen aan wetenschappelijke inzichten omtrent de 'ware' aard van de mens. Deze kennis is niet zomaar waarde- of machtsvrij, want -laat ik nog één keer Börger citeren- "wanneer de mensch zichzelf kent, weet hij dus ook, wat hij moet doen". In het soevereine model is ware kennis nog de mogelijkheid bij uitstek om de ideologie van de macht aan de kaak te stellen. De slogan 'kennis is (zelf)macht' fundeert daarom ook Börgers visie: 'dóórdenken' is daarvoor zijn uitdrukking. Het debat over waardevrije wetenschap in de zestiger jaren van onze eeuw steunt eveneens op deze negatieve relatie tussen kennis en macht.
Welnu, Foucault lost deze oppositie op. Zodra het criterium van de waarheid in een technologische toepassing komt te liggen - iets wat in de moderniteit plaatsvindt- houdt machtsvrije kennis op te bestaan. De 'zelfkennis' over de ware aard van de mens is in die zin 'technologisch' dat menswetenschappelijke 'vertogen' zoals Foucault ze bestempelt, een integrerende, normaliserende werking hebben: het op-

groeiende kind wordt door ouders, verzorgers, onderwijzers en andere begeleiders geleerd goede van slechte handelingen, gezonde van zieke of perverse aandriften, sociaal van crimineel en onaangepast gedrag te onderscheiden. De menswetenschappen bepalen in toenemende mate de wijze waarop individuen zichzelf leren kennen en hoe zij een rol in het maatschappelijk proces moeten spelen. Deze waarheden worden in kleinschalige praktijken -in het gezin, op school, op de arbeidsvloer, maar ook in die instituties waar afwijkende individuen worden geresocialiseerd: de gevangenis, het ziekenhuis, de kliniek, de spreekkamer van de arts- door opgroeiende of getherapeutiseerde individuen geïnternaliseerd, totdat hun zelfbeeld of identiteit in grove trekken strookt met dat wat voor een 'normaal' maatschappelijk functioneren wordt vereist. Dat dit een gewelddadig proces van aan- en afleren en evenzeer allerlei fysieke ingrepen op het kinderlichaam impliceert zal duidelijk zijn. Dit aanvankelijk onbegrepen geweld wordt al snel als gerechtvaardigde pedagogische dwang gedoogd en tenslotte als een noodzakelijk kwaad voor de vorming van een normale identiteit geaccepteerd. Normaliteit is, zo meent Foucault, het produkt van een duurzame disciplinering, waarin menswetenschappelijke theorieën op microscopische schaal als het ware in kinderlichamen en -zoals dat ooit door brandmerken gebeurde- in dat van outcasts worden gegrift. Binnen de opposities goed-kwaad, sociaal-onaangepast, rechtschapen-crimineel, normaal-abnormaal lijken de eerste termen weliswaar als positieve norm te fungeren, maar eigenlijk worden ze pas 'ontdekt' -Foucault zegt: 'uitgevonden'- in de bestrijding van onacceptabel gedrag, dat wil zeggen veroverd op hun tegendeel.

Normaliteit blijkt zo een functie van de neutralisering van 'anarchie' in de meest letterlijk betekenis van het woord. De geleidelijke 'internalisering' van kennis produceert tenslotte een zelfbeeld, een identiteit of kentheoretisch geformuleerd: subjectiviteit. Omdat dit een nimmer eindigend proces is, is subjectiviteit volgens Foucault een praktijk.

Terugkijkend op de moderne geschiedenis onderscheidt hij allerlei strategieën waarin deze machtswerkingen zich hebben uitgekristalliseerd. De 19^{e} eeuwse gezondheidszorg is zo'n cruciale strategie van waaruit zich stelselmatig een alomtegenwoordige 'biopolitiek' ontwikkelde. Door de totale controle

op het gedrag van het kind werd zijn gedrag voorspelbaar en hoopte men het maatschappelijk proces calculeerbaar te maken. Dit 'men' is vanzelfsprekend problematisch: er is geen duidelijk aanwijsbare instantie die deze achteraf geconstateerde strategie heeft opgesteld en uitgevoerd, hoewel er natuurlijk altijd uitbuiters en overheersers zijn aan te wijzen. De werking van de soevereine macht of de macht van de Wet werd echter vergemakkelijkt door de disciplinering of de macht van de Norm. Als we ons beperken tot de normaliseringsstrategie dan biedt de volgende norm idealiter het positieve zelfbeeld van de moderne, westerse mens: de menselijke, westerse, redelijke, blanke, volwassen, gezonde, rechtschapen, werkende, heterosexuele, getrouwde, monogame, kinderen producerende man.[14]

Op zich biedt dit alles nog geen revolutionair inzicht: tenslotte hebben na Marx theoretici keer op keer betoogd dat het bewustzijn door sociaal-economische processen wordt gedetermineerd. Deze passieve bepaling is echter slechts één kant van de Foucaultiaanse medaille. Radicaler is zijn gedachte dat iedere in het verzet gegroeide waarheidsclaim in eigen gelederen weer disciplinerende machtswerkingen in gang zet. Of om het op z'n krachtigst te formuleren: iedere waarheidsclaim, hoe subversief gemotiveerd ook is per definitie een machtsbepaling, die de gewenste zelfbepaling vernietigt.

Door Foucaults analyse krijgt de slogan 'Kennis is macht' een geheel nieuwe dimensie: ieder prententie de waarheid over de mens in pacht te hebben, ook al is dit te goeder trouw, disciplineert individuen tot normaliteit en maakt hen deel van een van te voren bepaalde totaliteit. Juist doordat kennis totaliseert heeft het een produktieve en positieve werking: het stelt mensen in staat zichzelf als deel van een geheel te herkennen en te erkennen. Een individu kan dus alleen maar subject zijn zolang hij zich herkent als een deel van een collectieve beweging.

MACHT EN VERZET: KORTE SAMENVATTING

Concluderend vat Foucault zijn machtsanalytiek in een vijftal punten samen:

1. macht is geen bezit, waarover men naar eigen inzicht kan beschikken; zij komt daarentegen op ieder moment overal vandaan en strekt zich als een netwerk over ieder facet van het menselijk bestaan uit.

2. macht verhoudt zich niet op uitwendige wijze tot andere relaties, zoals economische of we-

tenschappelijke praktijken; zij is daar volledig mee vervlochten en vormt dus geen bovenbouw die onderscheiden kan worden van deze relaties.

3. macht komt van onderen, niet van boven; niet alleen iedere maatschappelijke verhouding, niet alleen gezins-, onderwijs- en arbeidsverhoudingen, maar ook die waar het onwerkbare of onmaatschappelijke genormaliseerd wordt: in gevangenis, ziekenhuis en psychiatrische kliniek, ook het individuele lichaam is bezet door machtswerkingen en is in die zin per definitie een 'gespleten eenheid', de deleuziaanse schizo[15]. Mensen blijken eerder een *dividu* -een deelbaar of gespleten wezen- dan een *in*-dividu, een ondeelbaar wezen. De expliciete, repressieve machtsstructuren die wij in de traditionele machtstheorieën op het oog hebben, zijn slechts de uiterlijke kristallisatiepunten van deze microscopische machtswerkingen, het topje van de ijsberg als het ware.

4. hoewel machtsrelaties niet te herleiden zijn tot de autonome wil van individuen -tot hun subjectiviteit die immers veeleer een produkt ervan zijn- zijn deze werkingen wel degelijk strategisch en gericht op een bepaald doel. Er is, met andere woorden, een 'logica' te ontdekken, zij het dat deze pas achteraf kan worden vastgesteld. Allerlei locale taktieken hebben zich geleidelijk aan zo verstrengeld dat er sprake is van een strategisch netwerk van disciplineringen. Overschrijdingen van normen worden ter versterking van dit net eerder uitgelokt dan als ongrijpbare 'natuur' verschijnselen getolereerd.

5. dit brengt Foucault tot een conclusie die, afhankelijk van de wijze waarop deze wordt ingezet, hoopvol of fatalistisch is: "waar macht is, bestaat verzet en toch, of juist daardoor, bevindt dit verzet zich nooit buiten de macht"[16]. Het verzet is echter even fragmentarisch als de macht. De Grote Weigering, ooit nog als optie door Marcuse naar voren gebracht, is onmogelijk geworden. De Grote Revolutie, zo wordt geïmpliceerd, is voorgoed verleden tijd, tenzij zich een collectieve lobotomie voltrekt. Op marcro- of geopolitiek niveau zijn regionale brandhaarden de soevereine gestalten van dit gefragmenteerde verzet. Op microscopisch niveau articuleert deze subversie zich sociaal-politiek als de 'vrijplaatsen' die Hakim Bey naar mijn mening terecht met de term '*tijdelijke* autonome zone' (TAZ)[17] kenschetst. Tenslotte uit het verzet zich lichamelijk als al die ondenkbare aandriften die door de menswetenschappen

zeer lange tijd hardnekkig als abnormaal zijn gemarginaliseerd. Zodra 'ervaringen' van individuen niet meer stroken met die van het vertoogsmatig gedetermineerde collectief ontstaan er identiteits-problemen. Het heersende vertoog schiet te kort om nieuwe, afwijkende ervaringen -die eigenlijk geen ervaringen, maar meer een amorfe beleving van een onbegrepen dimensie van het lichaam zijn- zinvol te duiden. Een van de kenmerken van een subversie op theoretisch niveau zou het ontwikkelen van nieuwe vertogen zijn, waarin deze 'afwijkende' individuen hun lichamelijke 'ervaringen' opnieuw samenhangend kunnen denken wat hen in staat stelt een andere zelfervaring of identiteit te ontwikkelen. De kracht van dit 'theoretische' verzet -en daarin onderscheidt het zich principieel van de menswetenschappen[18]- ligt in de weigering om deze nieuwe vertogen weer als een universele waarheid van de mens naar voren te schuiven. In de erkenning van het locale en cultuur-historisch bepaalde karakter ervan en in het respecteren van onoverbrugbare verschillen tussen deze 'verhalen' of 'waarheidsspelen' onderscheiden deze nieuwe vertogen zich van de menswetenschappelijke waarheden.

VERZET EN KENNIS: IRRATIONALISME?

Wat blijft er, als we Foucaults analyse erop loslaten, na een herdenking van het anarchisme overeind? Wordt an-archisme in Foucaultiaanse zin -gegeven de ondergraving van iedere waarheid en de ogenschijnlijke versplintering van zinvol handelen- gelijkgesteld met theoretische *on-macht* of praktische *machteloosheid*? Of kunnen we deze onmacht en machteloosheid ook positief interpreteren? Ik wil een poging wagen om vanuit Foucaults perspectief de kritiek van Merquior als zou zijn 'neoanarchisme' irrationeel en anti-utopisch zijn te pareren.
Ik begin met de constatering dat we inmiddels de eerder geschetste, even complexe als ideële normconfiguratie voorbij zijn. Verzetsbewegingen hebben vanaf het begin van de zestiger jaren de waarheden van de ideële 'man' aan het wankelen gebracht. Dat is dan ook de reden waarom Foucault de disciplinering kritisch kan benaderen.[19] Alle negatieve gestalten van deze norm hebben in de loop van de afgelopen dertig jaar hun recht op gelijke behandeling opgeëist. De verzetsvormen hebben zich alle op één van de volgende gemarginaliseerde ervarin-

gen geënt: het dierlijke, niet-westerse, waanzinnige, gekleurde, kinderlijke, zieke, delinquente, werkloze, homosexuele, ongetrouwde of celibataire, polygame, kinderloze en last but not at all least: het vrouwelijke. Door eigen vertogen te ontwikkelen -en dit begint in lokale praatgroepen en eindigt in leerstoelen voor vrouwen- en homostudies aan universiteiten bezet door mensen als Braidotti en Tielman- hebben deze 'abnormaliteiten' zich een nieuwe, positieve identiteit kunnen aanmeten. Maar dit is niet zonder slag of stoot gebeurd. De waarheidspretentie van deze nieuwe vertogen bleef disciplinerend werken wat mede een verklaring is voor de uitstoot van dissidenten en de splijtende effecten op zich vernieuwende politieke partijen zoals de CPN en PSP.

Voor Foucault is machtsuitoefening altijd verbonden met een bepaalde waarheidspolitiek: zodra voor iets waarheid wordt geclaimd, wordt er in de hegeliaanse val getrapt van de universalisering. De kans op het stelselmatig uitdrijven van het afwijkende of het vreemde stijgt daarmee aanzienlijk. Van de waarheid, van ware kennis blijft een onmiskenbare machtswerking uitgaan. Het is deze almacht die Foucault wil breken en waarop hij een vorm van filosoferen stoelt die ik als een nieuwe vorm van vrijdenken onder de aandacht wil brengen.

Waarschijnlijk is inmiddels duidelijk geworden waar de kritiek van het vermeende 'irrationalisme' mee samenhangt. Door zijn radicale kritiek op de 'waarheden' van het menswetenschappelijke, humanistische vertoog dat ondanks zijn wetenschappelijke pretenties het leed van individuen en van de westerse, historische mens nauwelijks heeft kunnen verzachten of hoogstens heeft kunnen verschuiven, lijkt zijn denken uitgeleverd te worden aan een onbegrensd relativisme.[20] Toch is dit slechts uiterlijke schijn. Evenmin als hij het denken verwerpt -want wat is hij zijn hele leven anders aan het doen?- wijst hij de noodzaak van een gegeven, want geleefde, dat wil zeggen een belichaamde waarheid of: de vanzelfsprekendheid van ons doen en laten af. Deze 'waarheid' blijft echter in de onvoorwaardelijkheid van de daad zelf verborgen liggen. Hij blijft zelf principieel onbesproken. Het is daarentegen de cultuur-historische bepaaldheid van deze daadkracht, die als waarheid aan het licht treedt zodra we er ons geestelijke licht over laten schijnen: zodra we er reflecterend over denken.

De kracht van Foucaults hypo-

kritiek ligt erin de *noodzaak van een belichaamde waarheid* af te zetten tegen de *onmogelijkheid van een definitieve universele waarheid*. De laatste wordt regelmatig aangegrepen om niet gelijkgestemden te verketteren en uit te bannen. Het reflexieve besef van deze aporie -tegelijk noodzaak en onmogelijkheid van de waarheid- zou individuen ervoor moeten behoeden nieuwe waarheden aan anderen op te leggen. En precies in dit laatste openbaart zich een anarchistische potentie in Foucaults denken die verbonden is aan zijn opvatting van 'theorie' als een *waarheidsspel*. Doordat een in kritiek op versteende waarheden ontstane nieuwe waarheid onvermijdelijk weer een onvervreemdbaar deel van de zelfervaring zal worden, dient het individu zich in een hypokritische reflectie bewust te blijven van de gesitueerdheid ervan.

ANTI-UTOPISME EN DAADKRACHTIG DENKEN

Voort was er bij Merquior sprake van een anti-utopisme. Dit hangt samen met wat Lyotard het eind van de ideologieën of in zijn termen: "het ongeloof aan de meta-vertellingen"[21] heeft genoemd. Met de teloorgang van de gedachte dat de sociaal-politieke utopieën van Kant, Hegel en Marx aan het einde van de geschiedenis gerealiseerd zouden kunnen worden is tevens het essentialisme -het geloof in onveranderbare kenmerken, dus ook in de fundamentele behoeften van de mens ten onder gegaan. De rationaliteitskritiek van Foucault biedt impliciet een kritiek op een tijdsconceptie die zich uitdrukt als een progressieve accumulatie van leerprocessen. Anders gezegd: de emancipatie van een historisch subject dat steeds zelfbewuster wordt -steeds beter kan 'dóór-denken'- is versplinterd in een veelheid van kleinschalige bewustwordingen die, als er nog van samenhang sprake is, niet eenduidig en zeker niet convergerend zijn.

Het anti-utopisme van Foucault dat volgens Merquior het verzet aan louter negatieve inzetten -en dus aan nihilisme- zou uitleveren bergt bij nader beschouwing in zich een hoogst vitalistische zienswijze die samenhangt met een opwaardering van het heden, het hier en nu. Deze actualiteit dient echter niet als een modernistisch nieuwste van het nieuwste te worden opgevat. Het is veeleer de lege plek in het denken, waarin wij zelf staan en die wij noodzakelijkerwijs zin moeten geven door onze daadkracht.

Precies deze herdenking van het

heden wordt door Deleuze en Guattari uitgedrukt in een speelse transformatie van een woord dat deze lege plek aanduidt: *no-where*. De modernistische utopie, die ook het anarchistische gedachtengoed nog steeds bespookt, is een soort baken aan de horizon dat ons collectieve handelen richt. Wat differentiedenkers in hun kaalslag van de filosofie beogen is echter eerder een *a-topie*, een niemandsland waarvan zij menen dat individuen dit voorbij iedere gevestigde waarheid zelf bewoonbaar moeten maken. Deze atopie of dit no-where bewonen vereist een affirmatief vitalisme, een zich zonder negativiteit doorzettende levenskracht die onder andere door Nietzsche in termen van zijn tijd is ontwikkeld. Zo wordt het no-where tot een *now-here*. Dit verklaart waarom differentiedenkers voortdurend aandacht vragen voor de gebeurtenis of voor het gebeuren. Het is naar mijn mening dit gebeuren dat in het anarchisme nu eens als louter destructief anarchisme van de daad dan weer als 'een ketterse mystiek'[22] is doordacht. De irrationaliteit van Foucaults inzichten in de macht is even irrationeel als het anarchisme van de daad en het mystieke anarchisme.

Deze plotse aandacht voor 'het gebeuren van de waarheid'[23] werpt een nieuw licht op de iets te simplistische afwijzing van het differentiedenken als louter theorie, waarin een essentieel kenmerk van de anarchistische praxis, de daad, uit beeld zou verdwijnen. Het zou doorgaans een te exclusieve nadruk leggen op een weliswaar irrationeel, want zichzelf ondermijnend, maar desalniettemin altijd nog (hypo) kritisch-reflexief *denkproces*.

Vanuit theoretisch oogpunt is dit wellicht interessant, maar praktisch gezien zet het weinig zoden aan de dijken die opgeworpen moeten worden tegen de alsmaar toenemende staatsmacht. De critici zien echter over het hoofd dat denken, zelfreflectie, zelfbewustzijn en tenslotte: subjectiviteit door Foucault in eerste en laatste instantie opgevat wordt als een *praktijk*: als een vorm van handelen. Subjectiviteit is bij hem een nimmer fixeerbaar proces. Zodra daarop de traditionele tegenstelling theorie-praktijk wordt toegepast verdwijnt het principieel dynamische aspect ervan uit beeld. Dat denken en doen -of in Foucaults terminologie: savoir-pouvoir- op desparate en disparate wijze in relatie met elkaar staan, verhindert niet dat ze tevens onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Deze verbinding van denken en doen

lijkt mij eveneens een grondgedachte van het anarchisme, zeker van het door Börger, maar ook van het door Constandse voorgestane vrijdenken.

VRIJ-DENKEN: AANZET TOT EEN KRITIEK VAN DE XENOFOBIE

Afrondend kan gesteld worden dat vrijdenken à la Foucault het laatste bolwerk van de macht aantast: het zelfvoldane, zelfgenoegzame Ik, dat Constandse even vermetel als onkritisch 'het soevereine ik' heeft genoemd. Hij had daarmee eigenlijk het kantiaanse Ik, het autonome subject op het oog dat Foucault tot exclusief doelwit bevorderde. Als we zijn vrijdenken zouden moeten typeren dan is dit niet een denken dat zich in een reeds verworven staat van vrijheid, in en als de gerealiseerde utopie ontplooit. Evenmin is het een denken dat als intellectueel entertainment de werkloze momenten in ons hektische bestaan vult. Naar mijn mening is vrijdenken een *praktisch* proces van belichaming en letterlijk bewaren van subversieve impulsen die in hun uitwerking het leven van individuen intensiveert, zowel in hartstocht als in lijden. Deze subversie wordt daarom niet zozeer gevoed door een inzicht in de gelijkwaardigheid van individuen, alswel door het veel 'mystiekere' besef dat er niet alleen daar 'buiten' in de wereld, maar ook 'binnen' in ieder individu een principiële ongelijkwaardigheid tussen intensiteiten heerst. Als Nietzsche's werk -dat overigens één van de belangrijkste inspiratiebronnen van differentiedenkers is- ons nog iets te zeggen heeft, dan is het wellicht dit: het onoverbrugbare verschil -dus in hegeliaanse termen: de niet opheefbare tegenspraak- geeft ons voortdurend te denken en dwingt alleen daarom al respect af.

Dit intra- en interindividuele verschil duidt op iets dat Marx nog als vervreemding wenste op te lossen, maar dat na Freud als een onvervreemdbaar deel van de menselijke identiteit geschiedenis heeft gemaakt onder de naam het Onbewuste.[24] Welnu, vrijdenken heeft met de bespoking van het denken door dit Vreemde te maken. Het zelfbewustzijn is paradoxaal genoeg vervuld van een lege plek, van de atopie waar het als een dansende derwish of een Wu-li meester omheen cirkelt. Deze plek kan het nimmer bezetten of beheersen. Als een werveling van concepten is het voor alles een proces, een wording, een gebeurtenis en zeker geen triomfantelijk resultaat. Eerder een atopisch gebeuren dan een ver-

werkelijkte utopie. In tegenstelling tot wat bij Hegel het geval is, weet een vrijdenker zich geconfronteerd met het niet-begrippelijke karakter van een 'werkelijkheid' dat hem onvermijdelijk met zijn neus op de totaliteitsdwang van een principeel xenofoob denken drukt. Niet zozeer in tegenstelling tot, als wel als aanvulling op wat Börger voorstaat, betekent de werkelijkheid doordenken dus het Vreemde of het volstrekt Andere denken, wat inhoudt: jezelf ver-anderen. Een dit is een vorm bam anti-fascistsich denken, ook al willen eco-anarchisten als Bookchin daar niet aan. Vrij-denken impliceert daarom een bevrijding van het denken in dubbel opzicht: een bevrijding van een totaliserend en unificerend denken en een bevrijding, een vrijmaken van iets ondenkbaars. Als we dit toespitsen op Börgers aanval op het fascisme dan zou dit wel eens kunnen betekenen dat niets een meer effectieve aanval op het xenofobe fascisme is dan een denken dat zichzelf bevrijdt van iedere drang naar identiteit en totaliteit.

Maar dit 'zich vrij denken' of zoals Foucault het formuleerde: dit 'anders denken'[25] veronderstelt tevens een ander vrijheids 'begrip'. En in het verlengde daarvan een. andere ervaring van vrijheid. In Fromms these van de 'angst voor de vrijheid' -waarin overigens nog resten van een freudiaans-marxistisch denkgoed en een subjectdenken doorklinken- wordt impliciet een anti-fascistisch inzicht tot uitdrukking gebracht: het *bewustzijn* van de angst, juist de angst ten overstaan van het Vreemde en Andere zou individuen vrij-er kunnen maken. Het onder ogen durven zien van de grens van het bestaan -dat wil zeggen: de onmogelijkheid ooit een harmonieuze toestand te realiseren- heeft onvermijdelijk repercussies voor een inschatting van de zinvolheid van ons handelen. Zolang de vrijheid nog een toekomst ideaal is, speelt de angst ons nog parten. Ook al wordt deze angst getransformeerd tot de hoop dat de calculeerbare inspanningen die individuen zich moeten getroosten hen uiteindelijk het aardse rijk zal doen beërven. Deze mengeling van angst en hoop -dat wat Nietzsche ooit uiterst provocerend als 'slavenmoraal' typeerde- bespookt nog steeds het anarchistische gedachtengoed. Misschien dat een herdenking van het anarchisme in postmoderne tijden zijn waarde ontleent aan de moed deze inmiddels ijdel gebleken hoop te transformeren tot een letterlijke inspiratie, een bezieling van het hier en nu.

NOTEN

1. Jan Börger, *Is het fascisme en nationaal socialisme logisch houdbaar?* (Rotterdam 1933) 3.
2. In Amerika is met name in de persoon van Herbert Marcuse door een freudianisering getracht om nieuwe impulsen in het marxistische gedachtengoed in te brengen. Bij de genoemde Fransen wordt echter uiteindelijk ook Freud, ondanks zijn 'ontdekking' van het niet-rationele onbewuste, aan een rationaliteitskritiek onderworpen. Het is in de kritiek op het in zijn visie besloten 'fallocentrisme' dat naast Jacques Derrida vrouwelijke denkers als Luce Irigaray en Julia Kristeva zich in een stroming voegen die aanvankelijk 'post-strukturalistisch' wordt genoemd, maar die zichzelf geleidelijk aan het predicaat 'differentiedenken' aanmeet.
3. Vincent Descombes, 'Je m'en Foucault' in: *Krisis* 27 (1987) 75, 80-81.
4. J.G. Merquior, *Foucault* (Londen 1985) 154. Nederlandse vertaling werd gepubliceerd als Aula pocket bij Het Spectrum onder de gelijknamige titel.
5. Bataille ontwikkelt reeds in het begin van de dertiger jaren -de tijd waarin Börger zijn pamflet schreef- vanuit een nietzscheaans individueel-anarchisme een radicale kritiek op Hegels totalitaire en identificerende denken. Daarmee poogt hij het opkomend fascisme te kritiseren zonder overigens de fascinatie die van het nationaal-socialisme en het italiaanse fascisme uitgaat te veronachtzamen. Deze fascinatie van het ondenkbare, het Andere, het Kwade, dat wil zeggen van het onoverbrugbare verschil dat iedere rationaliteit ontbeert, is hem, ondanks zijn politiek integere stellingname in tijden van nood niet in dank afgenomen. Zo meent een vooraanstaande eco-anarchist als Murray Bookchin dat in Batailles inzichten een 'left fascism' tot uitdrukking komt. Zie een nog ongepubliceerd manuscript van een van diens leerlingen. Richard Wolin, *Left Fascism: Georges Bataille and the German Ideology.*
6. Ik vat hier in navolging van Lyotard 'postmodern' niet op als een periodisering, maar als een gesteldheid van het reflexieve bewustzijn. Lyotard spreekt als hij de term 'postmodern' bezigt, liever over het 'her-schrijven van de moderniteit'. In die zin is post-modern nog aan de moderniteit gebonden, maar wordt tegelijkertijd in dit 'her-schrijven' de moderne geestesgesteldheid getransformeerd doordat de blinde vlekken die door haar eigen geschiedenis zijn blootgelegd worden meegedacht. Zo worden herdenken en doordenken in een kritisch-reflexieve beweging verbonden. Zie: Jean-François Lyotard, *Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen* (Kampen 1987).
7. Börger, *Is het fascisme* 5.
8. J. de Wit en J. François, 'Interview met Michel Foucault' in: *Krisis* 14 (1984) 58.
9. We kunnen hierbij denken aan de wijze waarop enerzijds door de toenemende computerisering van onze samenleving het idee van een eenduidige werkelijkheid is opgelost, anderzijds door de technologische ingrepen op het lichaam -van virtual reality tot gentechnologie- het idee van een natuurlijk lichaam is geproblematiseerd. Zie daartoe: Henk Oosterling 'De huivering voor de materie. De paradox van de bodycultuur' in: Jaap Goedegebuure ed., *Het verdeelde lichaam. Ervaring en verbeelding van lichamelijkheid in een gefragmenteerde cultuur* (Baarn 1994) 59-80.
10. Zie verder: Henk Oosterling, *De opstand van het lichaam. Over verzet en zelfervaring bij Foucault en Bataille.* (Amsterdam 1989) 130-133.
11. Foucault werkt dit in twee stappen uit. In de eerste fase van zijn denkontwikkeling waarin de macht nog geen rol speelt in *De woorden en de dingen* (Baarn 1975); in de tweede fase waarin hij de disciplinaire werkingen van het weten analyseert in *Discipline, Toezicht en Straf.* (Groningen 1989) en *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1.* (Nijmegen 1984).

12. De grote paradox in Marx's analyse is precies gelegen in zijn wens, ondanks de sociaal-economische determinatie van het bewustzijn, een wetenschappelijk kennen te ontwikkelen dat deze heteronome bepaling overstijgt. Alleen door het dilemma van de ideologische bepaaldheid van het bewustzijn te overwinnen wordt de theoreticus immers in staat gesteld om als autonoom handelend subject ideologiekritiek te bedrijven: zo kon hij op machtsconsolidatie georiënteerde theorieën van echte theorievorming, schijn van werkelijkheid en louter gemanipuleerde meningsvorming van waarheid onderscheiden. Dat ook zijn 'waarheden' achteraf door de geschiedenis worden 'ontmaskerd' en zij dus ook vertoogsmatig bepaald zijn, steunt Foucaults gedachte dat waarheid voor alles een waarheidsspel is.
13. In *De opstand van het lichaam* analyseer ik vanuit deze visie de ontwikkelingen binnen allerlei verzetsbewegingen van de zestiger, zeventiger en begin tachtiger jaren, met name de vrouwen-, homo- en kraakbeweging om te laten zien dat de fragmentering, verkettering en dogmatiseringen die hierbinnen hebben plaatsgevonden mede veroorzaakt zijn door een inadequate analyse van de macht. Zie met name: hfdst. 9 en 10.
14. Zie: Henk Oosterling, *De opstand van het lichaam* 139.
15. In de zeventiger jaren werken Foucault en Deleuze intensief samen. Over en weer onderschrijven ze elkaars inzichten. Zo zijn Foucaults inzichten in de werking van de disciplinaire macht te verbinden met de 'libidinaal-filosofische' ideeën die Deleuze (en Guattari) in hun in 1972 gepubliceerde boek *Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Oedipe* uiteenzetten. In dit boek proberen zij de psychopathologische kenschets van de schizofrenie te ontkrachten en als een subversief krachtenspel tegen de westerse normaliteit in te zetten. In deze poging om Marx (kapitalisme) en Freud (schizofrenie) tegen elkaar uit te spelen teneinde het westerse subjectsbegrip te ontwrichten tekenen zich de eerste contouren af van een levensstijl die later 'nomadisch' genoemd zal worden.
16. Michel Foucault, *De wil tot weten* 96.
17. In: *Arcade* 4, 97-138.
18. Het heeft er veel van weg dat Bourdieu in zijn kritiek op differentiedenkers deze fundamentele eis over het hoofd ziet. Het is dan ook zeer te betwijfelen of zijn reflexieve sociologie aan het menswetenschappelijk paradigma ontsnapt.
19. Dit zou betekenen dat ons individuele en collectieve gedrag inmiddels alweer aan andere machtswerkingen is uitgeleverd. Hier treedt Baudrillards analyse van de bepalende invloed van de media naar voren. Zijn analyse van de postmoderne samenleving in termen van 'transparantie', 'hyperrealiteit' en 'obsceniteit' zijn misschien per definitie niet waar, maar er gaat wel degelijk een enorme zeggingskracht vanuit. Zie: Jean Baudrillard, *In de schaduw van de zwijgende meerderheden* (Amsterdam 1986). Zie ook: Gilles Deleuze, 'Post-scriptum sur les sociétés de contrôle' in: *Pourparlers* (Parijs 1990) 240 ev.
20. Wim van Dooren noemt dit in zijn korte tekst 'Postmodernisme' in *De AS* 108, dat speciaal aan zijn werk is gewijd, eveneens 'het hete hangijzer in de huidige discussies' (36). Ondanks het feit dat hij weinig argumenten kan aanbrengen, ziet hij toch wel dat daarmee niet alles is gezegd, 'omdat bovendien degenen die als postmodern te boek staan, zich juist weer tegen volledig relativisme verzetten'(36).
21. Zie: Jean-François Lyotard, *Het postmoderne weten* (Kampen 1987) 26.
22. Zie: Anton Constandse, *Het soevereine Ik. Het individualisme van Lao-tse tot Friedrich Nietzsche* deel 1. (Amsterdam 1983).
23. Hier klinkt een invloed van Heidegger door die, zeker bij de vroege Foucault in *De woorden en de dingen* aantoonbaar aanwezig is.
24. Zie verder: Julia Kristeva, *De vreemdeling in onszelf* (Amsterdam 1991).

25. Zie: Michel Foucault, *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit 2* (Nijmegen 1984) 14.

'Voor alles rebels' heet de bijdrage over Emma Goldman die Mary Holthuis schreef voor het historische tijdschrift *Skript* (nr. 16:3, najaar 1994). Het artikel biedt weinig - of correcter: géén -nieuws, desalniettemin werd het nummer besproken door Marion de Boo in de rubriek 'Tijdschrift' van de *NRC* (8-9-1994) en wel, vanwege dat Goldman-artikel, onder de kop 'Staatsvijandin'. Over de andere artikelen repte De Boo met geen woord, ten onrechte wat mij betreft. Zo zijn de twee interviews met achtereenvolgens antropoloog/filosoof Clifford Geertz en filosoof/antropoloog Ernest Gellner die de redactie in het betreffende nummer opnam op zijn minst zo lezenswaardig (info: *Skript*, Spuistraat 134, 1012 VB Amsterdam).

Een blad dat qua opzet en uitvoering op *Skript* lijkt, is het Utrechtse historische tijdschrift *Aanzet*. Nr. 12:2 van dit blad was gewijd aan 'Jongeren in de jaren zestig'. Vier bijdragen in dit kader: een interview met Roel van Duijn over provo's, kabouters en jongeren van nu, een artikel over de beeldvorming van provo in de pers en twee verhalen over protestbewegingen in de Verenigde Staten: een over jongeren in het algemeen en een over chicano's in Chicago in het bijzonder (info: Kromme Nieuwe Gracht 66, 3512 HL Utrecht).

Wat provo betreft: er stond een aardig interview met (ex)provo Luud Schimmelpennink in *Het Parool* (28-1-1995). Zijn typering van het huidige tijdsgewricht: "Hopeloos, er gebeurt helemaal niets". Over zijn eigen politieke aspiraties nu: "Niemand zit op een tweede Roel van Duijn te wachten". Hij denkt dat "het beter is om via de gevestigde partijen het tij te keren". Tja...

Nog meer geschiedenis, want inmiddels bestond de sociaal-democratie 100 jaar. Of liever: op 26 augustus 1894 werd in Zwolle de SDAP opgericht. Naar aanleiding van dit feit een 'special' van *De Groene* (6-7-1994) "over socialisten, ketters en renegaten van Drees Sr. tot Rottenberg".

Aardig was ook het interview in *De Groene* met de sociaal-democraat en politicoloog Bart Tromp. Tromp blijkt behalve over een hoed vooral ook over een ruggegraat te beschikken: zo kon het gebeuren dat hij zonder noemenswaardige wijzigingen in zijn opvattingen van de rechtervleugel naar de linkervleugel van de PvdA verhuisde. Tromp schrijft veel en hoewel hij zo af en toe ook wel eens miskleunt, zoals, helaas, in zijn overigens interessante artikel over 'De onwaarschijnlijkheid van een paarse coalitie' (*Intermediair* 3-6-1994), zijn bijvoorbeeld Tromps colums in (de woensdag-editie van) *Het Parool* vrijwel altijd de moeite waard.

Vrij Nederland besteedde aandacht aan een WBS-gedenkboek over honderd jaar sociaal-demokratie (*Vrij Nederland* 23-7-1994) en publiceerde een artikel van Igor Cornelissen over Koos Vorrink (*Vrij Nederland* 27-8-1994). *Het Parool* (27-8-1994) kwam met een interessant verhaal van Jos de Beus, auteur van het laatste PvdA-verkiezingsprogramma, onder de titel 'De les van de twaalf apostelen'. Igor Cornelissen wijdde zijn column op 3-9-1994 in de zelfde krant aan 'De dertiende apostel', opa Izaak Os. Hans Wansink schreef onder de kop 'Rode zielen' in *Intermediair* (26-8-1994) naar aanleiding van het eeuwfeest over de "historische noodzaak van het paarse kabinet". Ger Harmsen schreef voor het *Bulletin Nederlandse Arbeidersbeweging* enige 'historische bespiegelingen' (*BNA* nr. 35, sept, 1994, los *f* 6,- excl. porto, info: Floor van Gelder, Vossenkamp 24, 3972 VJ Driebergen-Rijsenburg).

C.H. Wiedijk in hetzelfde *BNA*-nummer: "Zolang bijna iedere Nederlander wel ongeveer weet wat de PvdA wil of *zou behoren te willen*, zal zij voortbestaan". Gevreesd moet worden dat Wiedijk dit 'gelijk' nog wel even aan zijn kant zal houden...

Kerk en Vrede, een club die bij zijn jubileum -in oktober 1994 bestond hij zeventig jaar- minder aarzelend terug keek. Zeker: voorzitter Ter Bals vroeg zich in het jubileum-nummer (49:5) van het gelijknamige blad van de vereniging af, of zeventig jaar inzet voor vrede nu wel een reden voor feest was. Hij besloot nochtans met een "Dus gaan we door". "Om Gods eer en Christus' naam", zo schrijft Herman Noordegraaf elders in het nummer. Een dergelijke inspiratie mag dan al zo'n twintig jaar of daaromtrent niet meer de mijne zijn, het diepe en blijvende engagement van Kerk en Vrede dwingt wat mij betreft respect af (info: K&V, postbus 2119, 3500 GC Utrecht). Vergelijken wij de sociaal-demokratie anno 19-nu met een club als Kerk en Vrede dan kan de conclusie geen andere zijn dan 'meer beweging, minder gepolitiek'.
Een geluk dat er toch nog 'politieke' boeken verschijnen, zoals een boek over de periode toen ook de sociaal-demokratie nog 'een beweging' was. Ik doel op de prachtige biografie van *W.H. Vliegen* van de hand van Jos Perry (Arbeiderspers Amsterdam, 483 blz., *f* 59,90). Een boek om door heen te vliegen. Want ook al is de hoofdpersoon bepaald niet als anarchist de geschiedenis ingegaan, toch is dit boek ook voor 'ons' interessant vanwege Vliegens verhouding tot 'dat' anarchisme. Want aanvankelijk vereerde Vliegen Domela Nieuwenhuis: zo vernoemde hij zijn zoon naar 'FDN'. Van het anarchisme leek hij op een gegeven moment weinig concreets te verwachten: hij werd 'sociaal-democraat'. Perry's studie zou terecht veel aandacht in de media krijgen. Ik noem de koppen boven de recensies die ik tegen kwam: 'Een massieve aartsreformist' (Rob Hartman, *De Groene* 31-8-1994), 'Een goudmijn aan gezond verstand' (Piet de Rooij, *Vrij Nederland* 1-10-1994), 'Respectabel rebel van het reformisme' (Florian Diepenbrock, *NRC* 27-8-1994) en 'Van wapenhandelaar tot onzelfzuchtig organisator: SDAP'er Willem Vliegen, de man die er altijd was' (Frank van Vree, *De Volkskrant* 3-9-1994).

Ook 'Het *vijftiende* jaarboek voor het democratische socialisme' (De Arbeiderspers/WBS Amsterdam, 327 pp. *f* 35,-) was gewijd aan 100 jaar sociaal-democratie, zij het dat de redactie zich beperkte tot een 'Van Troelstra tot Den Uyl'. Niet bijster interessant al met al de portretten van Troelstra, Drees, Den Uyl, Tinbergen, Hofstra, Mansholt en Van der Stoel die de bundel biedt. NRC-recensente Visser wees er terecht op (*NRC* 2-10-1994) dat slechts de bijdrage over Van der Stoel enig nieuws bood: zijn brieven aan Den Uyl en partijvoorzitter Tans over het anti-democratische gehalte van Nieuw Links. Zelf was ik nogal benieuwd naar het portret van partijleider Albarda vanwege diens standpunt inzake de 'koloniale kwestie', maar helaas: geen woord daarover.
Ook in het derde nummer van *De Vrije Socialist* (los: *f* 6,50; let op: op het omslag staat abusievelijk 1994/2, info: postbus 713, 1000 AS Amsterdam) aandacht voor de sociaal-democratie. Ton Geurtsen schreef een recensie van het eerder genoemde WBS-gedenkboek: hij prijst het vanwege de "niet door partijoogkleppen vertekende geschiedschrijving" om te concluderen dat 'de les' van het boek wel eens zou kunnen zijn "dat politieke stromingen en individuen zonder een scherpe en principiële theorie en praktijk uiteindelijk op een volko-

men ander eindpunt belanden dan oorspronkelijk beoogd werd". Vanuit een dergelijke beginselvastheid besprak André Bons in DVS de studie 'Politiek, milieu en vrijheid' van *AS*-redacteur *Marius de Geus*. Hij verwijt De Geus 'reformisme', het niet verder helpen van theorievorming en het verlagen van het politieke debat tot een blokkendoosniveau. Niet al deze (en andere) verwijten zijn even terecht al was het maar omdat De Geus met zijn boek niet veel meer pretenties had dan 'een inleiding' te schrijven. Desalniettemin is het te hopen dat De Geus de handschoen oppakt en reageert op deze principiële, 'klassieke', anarchistische kritiek, waaraan de Vrije wel eens in toenemende mate zijn bestaansrecht zou kunnen gaan ontlenen!
Een biografie die ik tot op heden slechts doorbladerde is *Peter Derkx*' 'H.J. Pos, 1898-1955: objectief en onpartijdig, biografie van een filosoof en humanist' (Verloren Hilversum, 559 pp. *f* 79,-). Derkx promoveerde op Pos in Utrecht bij prof. Henk Manschot, aan de UvH dus. Ger Harmsen, leerling van Pos, blijkt na vijf jaar emeritaat, zijn promotierecht te hebben verloren. Ik zag tot op heden een tweetal besprekingen: 'Een fellow-traveller zonder waarheid' (Rob Hartmans, *De Groene* 18-1-1995) en 'Filosoof' (Ger Groot, *NRC* 4-2-1995). Mijn bladerende indruk werd daar in ieder geval door bevestigd: een degelijke studie maar oorverdovend saai.
Een biografie die ik met meer enthousiasme kan melden is het -theologische!-proefschrift 'Niet met de wapenen der barbaren, het christen-socialisme van Bart de Ligt' van *Herman Noordegraaf* (Ten Have Baarn, 430 pp., *f* 49,50). Noordegraaf kreeg de doctorstitel niet 'cum laude', maar dat lag ongetwijfeld aan het feit dat hij zijn studie niet als een historisch proefschrift had verdedigd, al zou het dan wellicht eens te meer nogal merkwaardig geweest zijn om een intellectuele biografie van een relatief onbekend denker als De Ligt ergens halverwege zijn ontwikkeling af te breken. Elders in dit nummer vind je een uitvoerige recensie van dit indrukwekkende boek.
Op de receptie na de promotieplechtigheid sprak ik mevr. Hetty Passchier, de dochter van *Clara Wichmann*, die mij vertelde dat er iets niet klopte met een onderschrift bij een van de foto's in Noordegraafs boek: op een foto waarop volgens het onderschrift de moeder van mevr. Passchier te zien zou zijn, gaat het in feite om haar grootmoeder: dat zal dus de foto op p. 289 moeten betreffen... Rudolf de Jong was het opgevallen dat Noordegraaf een aantal malen naar *De AS* verwees maar vreemd genoeg niet het Bart-de-Ligt-nummer (nr. 62, 1983). In *Vrij Nederland* trof ik een ronduit schandalige bespreking ervan door Piet de Rooij ('Het eenzame gelijk van Bart de Ligt, *Vrij Nederland* 4-2-1995). Voor alles ben ik echter benieuwd of, en zo ja hoe, er in theologische en/of kerkelijke kringen op gereageerd wordt! Johan Wijne schijnt het boek inmiddels in *Hervormd Nederland* besproken te hebben.

In Amsterdam blijkt al enkele jaren het *Blad van de Anarchie* te verschijnen. Het blijkt nogal 'filosofisch-poëtisch' (om niet te zeggen: zweverig) van toon, met titels van artikelen als 'Ballet van de gelatenheid' (nr. 5:8) en 'De worm in het zijn' (nr. 5:9): voor de liefhebbers dus (info: *BvdA*, Jacob van Lennepkade 120b, 1053 MS Amsterdam) en: "Bemoedigende woorden of om moed verlegen zittende woorden" kunnen doorgebeld worden naar 020-6893486.
Het blad *De Raaf* is intussen toe aan nummer 100. 'Bladeren' ontvangt dit -soms!- alleraardigste blad om de een of andere reden niet meer zodat ik enigszins achterloop. Een feest naar aanleiding van 'nummer honderd' heb ik dus

gemist. Wel kan ik melden dat in nummer 98 (september 1994) het eerste deel van de tekst van Bert Altena's lezing over *Arthur Lehning*, die ik eerder in deze rubriek signaleerde, gepubliceerd werd.

Eerder signaleerde ik ook een brief van Lehning in *De Groene* (18-5-1994). Lehning maakte hierin bezwaren tegen de strekking van een artikel van *Huub Beurskens* in hetzelfde weekblad over zijn vriend Mondriaan (*De Groene*, 9-3-1994). Beurskens reageerde op deze brief met een artikel in een themanummer over 'het vanzelfsprekende' van het Nijmeegse literaire tijdschrift *Parmentier* (nr. 5:3, los *f* 15,-, info: Stichting Randschrift, postbus 1381, 6501 BJ Nijmegen). Beurskens verzet zich hierin tegen 'de vanzelfsprekendheid dat vijanden van mijn vijanden moeten zijn'. De redenering komt er kortweg op neer dat uit het feit dat Hitler c.s. kunst als die van Mondriaan als 'entartet' beschouwden -een argument waar Lehning zich van bedient- niet automatisch de conclusie mag worden getrokken dat Mondriaan 'goed' was. Een dergelijke redenering zou in het geval van Mondriaan zelfs een ernstige fout zijn, vindt Beurskens. "Ik heb altoos hetgeen individueel is in den mensch bestreden en getracht de waarde van unviverseel te zien aan te toonen", zo citeert hij Mondriaan uit Lehnings 'i10' , om zich aan het slot van zijn artikel af te vragen: "Hoe moet ik Mondriaans utopie anders benoemen dan als totalitaristisch, auratisch-autoritair, afwijkingen eliminerend en darwinistisch op de toekomst geprojecteerd?". Hopelijk reageert ook Lehning op zijn criticus... Al was het maar omdat in de de Mondriaan-special van *Vrij Nederland* (17-12-1994) aan de maatschappelijke opvattingen van Mondriaan nauwelijks aandacht werd besteed. Wel bood VN interviews, van Ageeth Scherphuis, met Mondriaans vrienden, waaronder ook Arthur Lehning "die zich met *Toke van Helmond* vaak terugtrekt in de afzondering van de Franse campagne". Bij het artikel werd, naast de volledige tekst, een 'verknipt' deel van het origineel afgedrukt van een brief die Mondriaan op 20-12-1933 aan Lehning schreef.

Ook van het Belgische -'libertair geïnspireerde', aldus het colofon- blad *De NAR* verscheen inmiddels het 100e nummer. Gefeliciteerd, vrolijke vrienden. Maar dat blad van jullie, hoe leuk het ongetwijfeld is om het te maken, kan mij niet zo bekoren. Het 'kijk-mij-eens-gehalte' is mij, keer op keer, net iets te hoog. Desalniettemin nieuwsgierig? Men schrijve naar De Nar, postbus 104, 1210 Brussel 21, België.

Er verschijnt binnenkort een nieuw (kwartaal)blad over Joegoslavië, "bedoeld voor groepen die zich richten op het ondersteunen van de vredesbeweging in Joegoslavië". Dat lijkt mij nuttig. Info: Bas Tielens, tel. 010-4781768.

Nieuw is ook het blad *Veedee/Amok/'t Kan Anders*. Nummer 3:5/6 van Amok/Veedee verscheen samen met 't Kan Anders (waarvan de redactie sinds enige tijd samenwerkt met het Humanistisch Vredesberaad en de actiegroep 'Van zwaarden tot ploegscharen'). Zulks naar aanleding van een congres over 'Pacifisme en interventie', waar DVG's huispolemoloog Leon Wecke, generaal b.d. Van der Graaf, filosoof Marcel Becker en de pacifist Hans Wiebenga het woord voerden. Een interessant blad over een belangwekkend thema. En: het lijkt mij een goede zaak als deze samenwerking in de toekomst vastere vormen zou gaan aannemen.

Een aantal stappen verder op het fusiepad is *Lekker Fris* dat gaat samenwerken met *Konfrontatie* en het trotskistische (SAP) *Grenzeloos*. Dat laatste blad heb ik maar een paar keer onder ogen gehad en daar wil ik mij derhalve geen oordeel

over aanmatigen. Wel wil ik melden dat datgene wat *Lekker Fris* en *Konfrontatie* gemeen hebben precies datgene wat is mij in beide bladen zo tegenstaat. Maar goed: men oordele vooral zelf. In maart moet het eerste nummer van dat nieuwe blad, "ouderwets konfronterend", zo schreef de *LF*-redactie haar lezers in een rondzendbrief eind november '94, verschijnen.
Vreemd genoeg verscheen er opeens in januari weer een *LF*. Tot het nieuwe blad er is -men sprak nu over april '95- blijft *LF*, om de zes weken, verschijnen. Info over dit alles: *LF*, postbus 1610, 6501 BP Nijmegen.
In het Amsterdamse *NN* 4 (16-12-1994) besteedde Siebe Thissen, 'op verzoek van de redactie', aandacht aan het verschijnsel 'fusie' in radicaal-links bladenland. 'Aalsmeer in zelfbeheer' stond er boven: de kern van zijn verhaal is, denk ik, af te leiden uit een enkel citaat: "Het zijn dan ook de lezers die vandaag rebelleren, niet de schrijvers". Thissen pleit voor vrolijke en (dus) lokale bladen die "De Tijd (met hoofdletters dus, cb) nog altijd de grootste onderdrukkingsmachine van de westerse civilisatie" weten te vermorzelen. Het 'think globally, act locally' van de jaren zestig zou dus plaats moeten maken voor het, wie weet, postmoderne 'act *and* think locally'?

De situationist *Guy Debord*, bekend geworden door vooral één, ook in het Nederlands vertaalde boek ('De spektakelmaatschappij', Baarn 1976, oorspr. 1971), schijnt in november 1994 zelf voor de dood te hebben gekozen. In *Le Monde Libertaire* (15-12-1994) een artikel van G. Marinelli (FAI Milaan) onder de kop 'Dernier lever de rideau pour Guy Debord'. *Freedom* (14-1-1995) nam het artikel in vertaling over. In *Darrow Schecters* 'Radical theories: paths beyond Marxism and social democracy' (Manchester UP 1994, 201 pp., ik schat ca. *f* 35,-) deed de auteur in een hoofdstuk over het anarchisme (p. 46-73) een, wat mij betreft, geslaagde poging (p. 69-71) Debord, als de auteur van 'dat ene boek', binnen dat anarchisme te situeren. De conclusie van Schecter, na zijn weging van het revolutionaire syndicalisme, het anarchisme, het radencommunisme, het gilde-socialisme, het marktsocialisme en het groene/post-industriële socialisme: 'The key to new socialist politics lies in the recognition and repolitication of civil society'. Waarvan acte.
In december 1994 overleed, 71 jaar oud, de vrijdenker *Henk Visman*. Hij schreef in het Domela-nummer van *De AS* (nr. 87, juli 1989) over 'Domela als vrijdenker'. In januari 1995 overleed de radio-/tv-man van de vrijdenkers, *Marius Hofhuis*, hij werd 73 jaar. Hofhuis werd vooral bekend door zijn felle acties tegen de paus.

ZAPPEN: het zou wat mij betreft een uitstekende naam zijn voor deze rubriek. Het is eigenlijk nogal onzinnig om deze term vooral voor de post-moderne wijze van televisiekijken te reserveren: overal wordt gezapt.
Half november feliciteerden de dagbladen zichzelf met een oplagestijging van 0,7%. Meer mensen dan ooit hebben een krant, meldde Theo van Stegeren in *Intermediair* (19-11-1994). Alleen: ze lezen hem niet, ze zappen er doorheen. En dus lopen de adverteerders weg naar de televisie, waar men van alles en nog wat bedenkt (rijexamenvragen, 06-quizjes) om de kijkers toch vooral tijdens de reclames 'vast te houden'. Maarten Huygen gebruikte de term onlangs om het gedrag van de Amerikaanse kiezers te typeren: 'Amerikaan zapt door de politiek' (*NRC* 2-2-1995). Even door redenerend en je ziet bijvoorbeeld een derdewereldclub als *INZET* zich door het aanbod van de derdewereldellende heen

zappen. Want, was in 1994 het thema 'migratie en ontwikkeling' een actiepunt, in 1995 moet het ineens over 'investeren in Afrika' gaan. De discussie over het eerst genoemde thema was nog niet eens echt op gang gekomen (zie ondermeer mijn bijdrage aan het *Inzet*-themanummer hierover, nr. 16, en de reactie daarop van *Margriet Custers* in nr. 17, info: 020-6273339) of die is door de waan van de dag alweer achterhaald.
Dichter bij de oorspronkelijk betekenis van 'zappen' ligt het verschijnsel van het 'zappende' publiek op het Rotterdamse filmfestival. Veelzeggend was dat de tijger -het symbool van het festival- op een poster die door heel de stad op tram- en bushaltes te zien was, luciferhoutjes had om de ogen blijvend open te houden. '19.765 minuten film' waren er namelijk te zien, zo meldde dezelfde poster. Het alternatief voor de luciferhoutjes bleek vooral: zappen. Men liep naar binnen, keek het een kwartiertje of daaromtrent aan en besloot vervolgens om de Hong Kong-film te laten voor wat die was in de hoop dat de tweede keus, een product uit Rusland wel te pruimen was. Zelf zag ik dit jaar een film of acht en heb alle acht, dikwijls zuchtend -want: wie A zegt moet B t/m Z zeggen- uitgezeten. Een aantal films vielen mij zwaar tegen, zoals 'Xime' uit Guinee-Bissau, 'Rice people' uit Cambodja alsook de alom bejubelde 'Postman' uit China. Heel belangrijk dat deze producties 'hier' gezien kunnen worden. Jan Pronk, die in een inleidding meldde dat 'Xime' de derde film was die in Guinee Bissau gemaakt is, wees daar terecht op. Maar 'Xime' bleek in feite neer te komen op fraaie dia's bij een flinterdun verhaal! 'Rice people' bleek een langdradige cursus 'natte rijstbouw' met als boodschap dat de rijst, evenals destijds de vis van Kniertje, duur betaald wordt.
Het dramatisch effect van het openpeuteren van een envelop door de Chinese postbode was voor mij bij de tweede brief al tot nul gereduceerd. En dan heb ik het maar niet over de Japanse porno waar festival-directeur *Emile Fallaux* - vanwege het oprukkende schaamhaar, zo meldde M. Didier in *De Groene* van 1-2-1995- zo enthousiast over was."(..) en dat terwijl de culturele mandarijnen de erotiek op Veronica en RTL5 als ranzig betitelen", riep *Gerry van der List* verontwaardigd uit in *De Volkskrant* (3-2-1995) in een column onder de veelzeggende kop 'Komplot tegen de goede smaak' (waarmee hij, voor alle duidelijkheid, dus doelde op het programma-aanbod van het 24ᵉ festival). Volkskrant-coryfee Van Bueren schijnt op deze column in de, op het festival verspreide Dagkrant van zaterdag 4 februari, furieus gereageerd te hebben, helaas heb ik de bewuste dagkrant niet kunnen bemachtigen). Hoe het ook zij: het blijkt niet zo eenvoudig om laat ik zeggen 'niet-westerse' films op hun waarde te beoordelen. De westerse filmtaal is tenslotte een hele specifieke, een hele snelle met name. Op zichzelf integere films zoals de drie genoemde, schieten alleen al door de in westerse ogen grote traagheid hun doel voorbij, al kan het helpen de deuren van de zaal na aanvang van een film hermetisch af te sluiten, opdat een ieder die A zegt ook B tot en met Z zal moeten zeggen. Een andere oplossing zou kunnen zijn om behalve een toegangsprijs ook een 'voortijdige exit-heffing' in te voeren. Wat het ook wordt: het zal het genoegen dat ik beleefde aan de cultureel-correcte verzuchtingen van mijn lotgenoten in de zaal alleen maar kunnen vergroten. Zo zei mijn achterbuurman tegen zijn gezellin tijdens de aftiteling van 'Rice people' met een diepe zucht: 'Een prachtige film, 't is alleen niet zo mijn genre...'
Moeten wij het oordeel over bijvoorbeeld niet-westerse films dan maar simpelweg aan het publiek overlaten, meer

'geobjectiveerde' esthetische en andere oordelen opschorten of afstellen? Er is veel voor te zeggen. 'Leuk' toch ook, om te lezen dat het boek Max Havelaar in Korea een heuse bestseller werd, zoals Ron Rijghard in het Leidse universiteitsblad *Mare* (26-1-1995) kon melden? Nu de film nog! Maar waarom vind ik het niet leuk dat door-en-door Amerikaanse producten met Schwarzenegger en Stallone zo populair zijn? En op welke gronden ben ik het eens met de stelling van Van der List dat het nogal hypocriet is om enthousiast te zijn over de *nouvelle violence*-films omdat het geweld en de rauwe sex in de festivalcontekst 'politiek correct' zou zijn omdat daar dan ineens 'een realistisch beeld van onze gedegenereerde samenleving' zou worden gegeven?

Aan een recente Nederlandse bijdrage aan de esthetica zullen wij in deze weinig hebben. 'Steeds mooier' heet het proefschrift van *Maarten Doorman* waarin hij een poging doet de vraag naar de (on)mogelijkheid van vooruitgang in de kunst te beantwoorden. Ik heb het tot op heden slechts 'zappend' gelezen. Aldus stuitte ik bij Doorman op Feyerabends *Wissenschaft als Kunst* dat ik niet kende maar nog wel verkrijgbaar bleek (Suhrkamp, Frankfurt 1984, Neue Folge Band 231, 169 blz., 14 DM). Doorman lijkt er niet goed uit te komen, dat wil zeggen: hij stelt zich min of meer op het standpunt dat kwalititatieve vooruitgang in de kunst nagenoeg onmogelijk is te 'meten', tellen kan Doorman wel en dus acht hij kwantitatieve vooruitgang wel meetbaar.

'Steeds meer moois' dus als esthetisch criterium. Ach, er lijkt weinig tegen in te brengen al betekent het ook dat we 'steeds meer rotzooi' op deze koop toe zullen moeten nemen.

Ik wil tot slot de twee mooie films melden die ik in Rotterdam zag. Dat zijn 'Dos crimines', een Mexicaanse film (die evengoed, ben ik bang, in Hollywood gemaakt had kunnen worden) en 'Window to Paris' uit Rusland, een film die, met een plot die aan een utopische roman zou kunnen zijn ontleend, zowel kritiek leverde op het Rusland van de jaren negentig alsook op de met name jonge (aspirant)emigranten die, 'stemmend met hun voeten', verleid door het beeld de westerse consumptiemaatschappij (dat de film overigens zowel versterkte als belachelijk maakte), naar het westen willen en niet eens meer *proberen* om er in hun eigen land wat van te maken...(CB).

REACTIES EN DISCUSSIES

EEN PARTIJ, MAAR WAT VOOR EEN?

Het aan *politiek* gewijde themanummer van *De AS* (nr. 107) bevatte een artikel van Hans Ramaer over de opkomst van de stadspartijen. Daarin werpt hij opnieuw de aloude vraag op of het zinvol is op politieke partijen te stemmen en zich er eventueel voor verkiesbaar te stellen. Mijn bezwaren tegen zijn bijdrage betreffen niet het feit dat hij een stembusboycot als strategie verwerpt -het is mij nooit duidelijk geweest waarom sommigen daar zoveel van verwachten- maar de functie die hij toekent aan een politieke partij in het algemeen en aan een stadspartij in het bijzonder.

Hans Ramaer zal het met me eens zijn dat de opvatting als zou je met het uitbrengen van een stem 'het systeem' legitimeren, een onderschatting betekent van de eigen politieke mogelijkheden. Je geeft je lot niet uit handen door een partij met een in hoofdlijnen sympathiek programma te steunen en een afgevaar-

digde het vertrouwen te schenken dat deze in de geest daarvan zal optreden. Dat principieel verwerpen, getuigt van een superindividualistisch standpunt dat je nooit iets aan een ander kunt overlaten omdat die toch niet te vertrouwen is. Als sommigen dit een simplistische vergelijking vinden, komt dat mijns inziens voort uit een verkeerde inschatting van de anarchistische visie op de staat en het functioneren van gekozen organen daarbinnen. Zitting nemen in een *vertegenwoordigend lichaam* betekent niets meer dan het uitdragen van standpunten en (soms) het bereiken van kleine verbeteringen. De staat als *bestuurlijk* orgaan daarentegen is een integraal onderdeel van een kapitalistische en repressieve orde en in deze vaststelling ligt de kern van de anti-staathouding van anarchisten.

Niet alleen de anti-verkiezingsanarchisten verwarren vertegenwoordiging en bestuur, ook bij partijgangers is dit onderscheid door gaans niet terug te vinden. Binnen de redactie van *De AS*, maar ongetwijfeld ook daarbuiten, bestaan combinaties van partijlidmaatschap en anarchistische politieke uitgangspunten en op zichzelf zijn beide niet onverenigbaar. Dat is wèl het geval als de te steunen partij wenst deel te nemen aan de staatsmacht, op nationaal of lager bestuursniveau. Etatistische partijen als Groenlinks -dat graag zou regeren- of de Partij van de Arbeid die de maatschappij van bovenaf wenst te ordenen, staan alleen al om deze reden haaks op een van de essenties van het anarchisme. Naar ik aanneem koesteren ook stadspartijen geen principiële bezwaren tegen het dragen van bestuursverantwoordelijkheid.

Murray Bookchin, op wie Hans Ramaer zich in zijn artikel gedeeltelijk beroept, gaat naar mijn opvatting eveneens aan het hier gemaakte onderscheid voorbij. Hij hoeft niet tegengesproken te worden dat het mogelijk is zitting te nemen in gemeenteraden, maar de reden daarvoor lijkt me niet gelegen in het 'dicht-bij-huis'-karakter van de lokale politiek. Als het er hem om gaat zich niet te verbinden met de natiestaat en het etatisme, dan is er principieel geen belemmering om ook aan landelijke verkiezingen deel te nemen. Die verbinding ontstaat pas wanneer men zich tot doel stelt macht binnen de organen van de staat te verkrijgen, of dat nu op gemeentelijk of landelijk niveau is. Het pleit voor Bookchin dat hij zijn strategie beschouwt als een *offensieve* politiek, namelijk om de doelstellingen van het anarchisme ermee dichterbij te brengen. Het is nu net deze optie die men tevergeefs zoekt in de bijdrage van Hans Ramaer doordat hij kiest voor een *defensieve* stadspolitiek: pas 'in de tweede plaats' gaat het om anarchistische eisen.

Ook in zijn standpunten ontbreken de hiervoor genoemde strategische overwegingen, maar bovendien zijn in zijn visie ook geen inhoudelijke argumenten voor een anarchistische politiek te vinden. Hij noemt slechts *lokale* redenen waarom je als anarchist in een stadspartij actief kan worden, maar niet welke *anarchistische* doelstellingen hiermee in verband te brengen zijn. Zijn inhoudelijke stellingname is nu beperkt tot een wel heel magere taakstelling: het afweren van extreem-rechts en van de ecologische crisis, toegespitst op de oude stadswijken.

Daarbij vraag ik me af of de wijze waarop Hans Ramaer deze problemen schetst niet wat erg gechargeerd is. Vanzelfsprekend wil ik niets afdoen aan de ernst van de grote-stadsproblematiek, maar of de steden sinds kort zo aan het verloederen zijn, waag ik te betwijfelen. Zo springen de gevolgen van de ecologische crisis tegenwoordig veel meer in het oog, daar men het probleem sinds een aantal jaren ontdekt heeft maar dat wil nog niet zeggen dat de verschillen tussen

bijvoorbeeld de zeventiger en de negentiger jaren zo dramatisch zijn dat dit een nieuwe politieke strategie rechtvaardigt. Ook kunnen vraagtekens worden gezet bij de veronderstelling dat het gevaar van extreem-rechts vooral met de bevolkingssamenstelling en sociale problemen in de 'oude wijken' samenhangt. Racisme dreigt vooral onder degenen met een wat hoger welstandsniveau haar aanhang uit te breiden, zodat eerder een *morele* verloedering van de *duurdere* stadswijken te vrezen valt (zie ook de bijdragen in *De Vrije Socialist* nr. 2 van voorjaar 1994). De genoemde problemen lijken mij dan ook weinig overtuigende gelegenheidsargumenten voor een defensieve stadspolitiek. In elk tijdsgewricht zijn wel problemen te noemen die daartoe zouden dwingen, want wanneer was links dan wèl zo sterk dat het anarchisme aan de orde was? Anarchisten hebben toch altijd een minderheidspositie ingenomen en dat heeft hen toch nooit belet hun overtuigingen met kracht uit te dragen?
Als een van de grote fouten van links in deze eeuw, ook delen van het anarchisme niet uitgezonderd, beschouw ik het uit elkaar trekken van korte en lange termijn doelen. De sociaaldemocratie is behalve aan etatisme ook ten onder gegaan aan het feit dat zij zich geheel heeft geconcentreerd op concrete lotsverbetering en daardoor het socialistische toekomstperspectief verlaten heeft. Stadspartijen die beogen in het gat te springen dat is opengevallen door de neergang van de sociaaldemocratische beweging, zouden nu juist deze valkuil moeten vermijden om niet binnen de kortste keren tot kopie te worden van de politiek waarvoor ze een alternatief willen zijn.
Praktische verbeteringen hebben meer kans van slagen door aan lange termijn doelen vast te houden daar deze leiden tot een offensievere politiek. Door bijvoorbeeld meer politietoezicht te bepleiten tegen criminaliteit en vandalisme -in het programma van de Stadspartij Rotterdam is dit terug te vinden en Hans Ramaer verdedigde in 1993 in Appelscha dit zelfde standpunt- geeft men voedsel aan het door politiek en media sterk opgeblazen probleem van de onveiligheid, hetgeen al sinds jaren als rechtvaardiging dient voor een versterking van het repressieapparaat. Uit dit voorbeeld moge blijken dat met een dergelijk pleidooi niet alleen een onanarchistisch standpunt wordt ingenomen, het anarchisme heeft altijd nauwelijks een grotere vijand dan de staatsrepressie gekend. Tevens kan duidelijk worden dat ook op korte termijn angsten worden aangewakkerd, burgers door de politie in hun bewegingsvrijheid worden beperkt en misplaatste gevoelens van grotere leefbaarheid tot de roep om nog meer overheidsinmenging in het lokale leven leiden. Als ik vervolgens lees dat het misschien "*überhaupt onmogelijk is met een 'links' partijprogramma het populistische kiezersdeel te bereiken*", dan vraag ik me toch af wat hier gesuggereerd wordt. Zeker als ik dat combineer met het idee dat er met een programma moet worden gewerkt dat met name voormalige PvdA-stemmers van extreem-rechts zal afhouden, is de vraag snel opgeworpen: hoever moeten we zèlf naar rechts opschuiven om aanhang te verwerven? Zijn we dan niet doende om de machten te versterken die het anarchisme wenst te bestrijden?

Uit de verschillende posities in het debat 'stemmen of niet stemmen' komt mijns inziens naar voren dat de verkeerde strategische en inhoudelijke argumentatie wordt gehanteerd. Maatschappijverandering wordt door de betrokkenheid van een linkse partij met enige electorale invloed niet noodzakelijker-wijs belemmerd. Dat is wel het geval als een scherpe theoretische stellingname en een

offensieve politieke praktijk ontbreekt. De afwijzing van het idee van de medeverantwoordelijkheid en het vasthouden aan de doelen op lange termijn vormen een noodzakelijke voorwaarde om het anarchisme als alternatief kans van slagen te geven.

Ton Geurtsen

DE KORTE TERMIJN VAN DE STADSPARTIJEN EN DE LANGE TERMIJN VAN HET ANARCHISME

In zijn reactie op mijn artikel over de stadspartijen (dat helaas een correctie behoeft: Jules Deelder was *lijstduwer* van de Stadspartij Rotterdam) maakt Ton Geurtsen onderscheid tussen zitting nemen in een gemeenteraad en het zitting nemen in een *bestuurscollege*. Hij meent -en die mening deel ik- dat je als anarchist geen deel kan uitmaken van de etatistische orde, uitzonderlijke situaties daargelaten. Bij mijn weten hebben de stadspartijen zich (nog) niet over die kwestie uitgesproken. Het is momenteel een horizon te vèr, omdat de huidige colleges de stadspartijen kunnen missen als kiespijn. Maar het is goed dat Geurtsen die (als sympathisant van de neo-PSP) een tegenstander is van stembusboycot, nog eens op die principiële kant wijst.

Verder stelt Geurtsen dat hij bij de stadspartijen specifiek anarchistische doelstellingen mist. En juist dat waardeert hij in de opstelling van Bookchin. Misschien zijn de door mij gehanteerde termen defensief en offensief niet duidelijk genoeg, dus zal ik nogmaals proberen het verschil te verklaren. Daarbij gaat het *niet* om een principieel verschil, maar om een strategische afweging (vandaar die 'krijgskundige' termen). Bookchin zegt verder te willen bouwen op bestaande restanten van lokale democratie en autonomie en schetst vervolgens een libertaire toekomst van vrije burgers die zich federaal verbonden hebben. Helaas zit de wereld zo niet in elkaar! Terwijl Bookchin aan het opbouwen is, worden de laatste fundamenten achter zijn rug afgebroken (ecologische catastrofe, afbraak lokale autonomie, opkomst extreem-rechts, afkalven van liberaal-democratische en humanistische opinies etc.).

Vandaar dat anarchisten naar mijn mening op dit punt gedwongen zijn zich in te zetten voor het behoud van die 'burgerlijke' structuren en ideeën die noodzakelijk zijn om de weg naar een libertaire samenleving open te houden. Ik zie niet in waarom zo'n opstelling niet op langere termijn in het voordeel van het anarchisme is.

Evenmin begrijp ik Geurtsens bagatelliseren van de criminaliteit die overigens niet de rijken treft, maar de armen. Sinds wanneer is de vrijheid om te gaan en te staan waar je wilt, sinds wanneer is bescherming tegen roof en geweld een zaak die anarchisten niet aangaat? Geurtsen is -terecht- bevreesd voor een oncontroleerbaar politie-apparaat dat een staat in de staat gaat vormen (zie onder meer de IRT-affaire). Maar wat is het alternatief? Door extreem-rechts geïnfiltreerde burgerwachten ofwel het gelijk van de honkbalknuppel? De Stadspartij Rotterdam eist daarom dat de raad niet alleen de burgemeester kiest, maar ook de hoofofficier van justitie en de hoofdcommissaris van politie. Ook aan het *geheime* driehoeksoverleg over politiezaken moet een eind komen.

Overigens reikt Geurtsen een bruikbare richtlijn aan waarmee ieder die politiek actief is, zal kunnen instemmen: streef er naar dat de machten die het anarchisme (willen) bestrijden, niet versterkt worden.

Hans Ramaer

BART DE LIGT

Eind vorig jaar promoveerde Herman Noordegraaf op een proefschrift over het christen-socialisme van Bart de Ligt: *Niet met de wapenen der barbaren.*
In de periode voor de eerste wereldoorlog speelde de ex-dominee Ferdinand Domela Nieuwenhuis de hoofdrol in het Nederlandse anarchisme. Na de eerste wereldoorlog was het een andere ex-dominee, die wel zo niet dè, dan toch een hoofdrol vervulde: Bart de Ligt (1883-1938). Allebei waren zij zonen van dominees en niet uit de arbeiderswereld afkomstig.
Voor beiden geldt tevens dat hun weg naar het anarchisme lang is geweest. Zij waren al op indrukwekkende wijze actief geweest in en rond socialistische bewegingen en hadden een groot aantal geschriften op hun naam staan voordat zij zich anarchist gingen noemen. Zowel Domela als De Ligt hadden, hoewel zij in beginsel aanhangers van organisatie waren, soms moeite met de concrete organisaties waar zij in hun leven mee te maken kregen. Een zeker individualisme dat niet alleen met hun anarchisme, maar ook met hun vroegere positie van dominee samenhing. Ik denk daarbij aan hun behoefte om zich bij alles, ook in praktische en organisatorische kwesties, steeds sterk rekenschap te geven van de overtuiging.
Ondanks deze gemeenschappelijke noemers zijn de verschillen tussen de beide voormannen groter dan de overeenkomsten. Domela was Luthers, De Ligt calvinist. Veel fundamenteler is het volgende. Domela trad uit de kerk en uit het christendom met de woorden en de mentaliteit "men moet geen nieuwe wijn in oude zakken doen". Hij brak enkele malen in zijn leven volledig met vorige overtuigingen. Bart de Ligt trad niet uit de kerk of het christendom, hij ontdekte (feitelijk nadat een ander er hem naar vroeg) dat hij er buiten was geraakt. De Ligt *brak* nooit met iets, maar hij *ontwikkelde* zich, zocht zich steeds verder te ontwikkelen en trachtte daarbij de elementen uit vorige opvattingen die hij nog positief vond in zijn nieuwe opvattingen te verwerken. Hetzelfde geldt voor opvattingen die wel nimmer de zijne waren en zelfs bestreed -zoals marxisme en communisme- maar die hij toch 'open' tegemoet trad.
Dit had twee gevolgen. Soms krijgt men bij De Ligt het gevoel dat hij alles en iedereen voor zijn eigen denkbeelden annexeert en teveel een eclecticus is. Anderzijds is zijn denken bijzonder genuanceerd en is zijn steeds voortgaande ontwikkeling een ademloos intellectueel en geestelijk avonturier geweest. Het eerste deel van dit avontuur heeft Herman Noordegraaf nu in kaart gebracht.
Zijn boek behandelt de ontwikkeling van De Ligt tot 1919, dat wil zeggen tot diens anarchistische periode. Herman Noordegraaf studeerde sociologie en theologie, publiceerde veel over vredesvraagstukken, onder andere in *De AS*, en over actuele sociale problemen. Hij werkt in kerkelijke (hervormde) instellingen die zich bezig houden met de verhouding kerk en samenleving, een verhouding waarmee ook De Ligt zich in de door Noordegraaf behandelde periode intens bezig hield.
Noordegraaf presenteert zijn studie nadrukkelijk als een intellectuele biografie en niet als een biografie. Binnen de beperking van de louter intellectuele biografie is het een bijzonder rijk boek geworden. Dat ligt natuurlijk aan De Ligt, maar nauwelijks minder aan de auteur. Hij formuleert heel zorgvuldig, evenwichtig, trefzeker en fair. De auteur is, zoals de lezers van zijn artikelen in

De AS bekend zal zijn, duidelijk gefascineerd door de persoon van Bart de Ligt, maar hij behoudt gelukkig een kritische distantie.
De opbouw van het boek is chronologisch, verdeeld in vier hoofdstukken (jeugd- en studententijd; kerk, christendom en socialisme (1910-1914); de eerste wereldoorlog 1914 tot eind 1916; idem 1917-1918) en een slothoofdstuk met evaluatie en perspectief van De Ligts christen-socialisme.
Om de ontwikkeling van Bart de Ligt duidelijk te maken begint de schrijver steeds met het aangeven van een algemeen kader en behandelt vervolgens de stromingen, personen, organisaties die De Ligt beïnvloedden of/en waartegen hij zich afzette (meestal gingen 'of' en 'en' samen). Zo komen de opvattingen van figuren als de filosoof Bolland en zijn hegelianisme, de theoloog De Hartog, de SDAP en de SDP (de latere communistische partij) uitvoerig ter sprake.
Het belangrijkste thema is uiteraard de -steeds veranderende- plaatsbepaling van de zich voortdurend verder ontwikkelende Bart de Ligt binnen het christelijk-sociale denken van zijn tijd en van protestantse christenen in het bijzonder. Hierdoor stijgt het boek uit boven de behandeling van de figuur van De Ligt. Figuren als Abraham Kuyper, J.R. Slotemaker de Bruine, A. van de Laar, H.P.G. Quack, Martinus des Amorie van der Hoeven komen ter sprake, alsmede de -doorgaans vrijzinnige- 'moderne dominees' van *De Blijde Wereld* die bewust binnen de sociaaldemocratische SDAP opereerden en de opvatting van de SDAP dat godsdienst privaatzaak was, accepteerden.
Voor De Ligt was dit laatste onaanvaardbaar, zoals hij ook in zijn latere anarchistische periode politiek en wereldbeschouwing nooit zou scheiden. Zo kwam hij in contact met de Bond van Christen-Socialisten (BCS) van Enka (Anke van der Vlies), Daan van der Zee en andere orthodoxe protestanten die, evenals De Ligt, geen scheiding aanbrachten tussen geloof en socialisme omdat hun socialisme juist voortvloeide uit hun christen-zijn.
Spoedig werd De Ligt een centrale figuur in de BCS en vond medestanders in het echtpaar Kruyt en A.R. de Jong. Truus Kruyt-Hogerzeil, die een heel bijzondere vrouw geweest moet zijn, is helaas jong gestorven. John Kruyt en A.R. de Jong waren beiden dominees. De eerste zou communist worden, de tweede evenals De Ligt anarchist, echter zonder zijn geloof op te geven.
De Bond veranderde onder invloed van De Ligt die het orgaan *Opwaarts* redigeerde en onder andere een nieuw ontwerpbeginselverklaring schreef. Bij de C in BCS werd de orthodoxie verlaten, kwam er althans meer nadruk op vrijzinnigheid; de S kreeg een meer revolutionair karakter. Tegelijk probeerde hij als een bindend element in de Bond te werken.
Het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog in augustus 1914 en het meegaan hierin van de kerken en de sociaaldemocratie werkte versnellend op de ontwikkeling van De Ligt. Met de Kruyts en A.R. de Jong stelde hij een manifest op 'De schuld der kerken' dat op 7 augustus 1914 gepubliceerd werd als een 'nee' tegen de oorlog en tegen de houding van de kerken. Op grote schaal verspreid, onder andere onder predikanten, verwekte het grote beroering in kerkelijke kringen. De Ligt, sinds 1913 predikant in Nuenen, en Kruyt kregen problemen met de synode.
Het antimilitarisme en de strijd tegen de oorlog gingen het leven van De Ligt beheersen. Hij werd verbannen uit de zuidelijke provincies. Daarmee verloor hij zijn standplaats als predikant. Hij behoorde tot de eerste ondertekenaars van het dienstweigeringsmanifest uit

1915 dat opriep tot steun aan dienstweigeraars en ondertekend werd door een groeiend aantal personen, waaronder nogal wat bekende figuren. Christen-anarchisten als L.A. Bähler en Lodewijk van Mierop behoorden tot de initiatiefnemers. De BCS ging in het 'Revolutionair Socialistisch Comité tegen den Oorlog en zijn gevolgen' samenwerken met revolutionaire arbeidersbewegingen, onder andere de SDP, en nam ook deel aan de parlementsverkiezingen van 1918, waarbij een zetel (Kruyt) behaald werd.
Toch ontwikkelde Bart de Ligt zich niet in de richting van het revolutionair marxisme (dat door de verovering van de macht in het revolutionaire Rusland in 1917 een enorme stimulans kreeg) en niet naar het parlementarisme. Integendeel, hij kwam tot het anarchisme en bedankte, mede omdat hij niet christelijk meer was, in 1919 voor de BCS.
De dienstweigeringsbeweging en het daaruit voortvloeiende contact met de Internationale Anti-Militaristische Vereniging (IAMV) zijn voor De Ligt van groot belang geweest op zijn weg naar het anarchisme. Noordegraaf noemt ook mevrouw Kapteyn-Muysken die een wijsgerige kring om zich heen had verzameld waarin zij onder anderen Kropotkin en Guyau (de Franse denker die, zonder zelf anarchist te zijn, een anarchistische moraal verkondigde) introduceerde.
Belangrijker is nog dat De Ligt naast het antimilitarisme in het anarchisme een aantal zaken vond die voor hem zelf van zo groot belang waren. Zo de sterke nadruk die anarchisten leggen op gezindheid, op de persoonlijke verantwoordelijkheid en de persoonlijke inzet (hetgeen aansloot bij de wijze waarop Bart de Ligt zijn christen-zijn beleefd had). Dan de geweldsproblematiek. "De Ligt", schrijft Noordegraaf, "heeft zich veel moeite getroost om de vanzelfsprekende verbinding tussen revolutie en geweld bij marxisten, bolsjewisten en anarchisten te bestrijden".
Hoewel anarchisten hier -en, met uitzondering van de christen-anarchisten, terecht- op één lijn met marxisten staan, is de strijd tegen het 'geloof in het geweld' binnen de anarchistische idee veel beter aan de orde te stellen, zoals Bart de Ligt dan ook later bewezen heeft. Ook zijn opvattingen over de klassenstrijd zullen Bart de Ligt eerder bij het anarchisme dan bij het marxisme gebracht hebben. Niet dat de anarchisten in die dagen de klassenstrijd niet centraal stelden. De opvatting dat het socialisme meer inhoudt dan de uitkomst van de klassenstrijd en dat nù voor die meerdere inhoud gestreden moet worden, zal de Ligt aangesproken hebben. Heel expliciet stelt Noordegraaf deze relatie doorgaans niet.
Wel concludeert de schrijver over De Ligts keuze voor het anarchisme: "al met al de logische uitkomst van het radicaliseringsproces dat hij doorgemaakt had" en schrijft verder "geen noodzakelijk verband, maar wel een in de rede liggende ontwikkeling van christen tot vrijdenker en van christen-socialist tot anarchist" (p. 336-7).
Met al zijn sympathie voor De Ligt volgt Noordegraaf hem echter niet in diens keuze. Hij schrijft (p. 373-4) het volgende. "De stelling die wij willen verdedigen, is deze: het anarchisme bevat waardevolle inzichten en heeft ook betekenis als maatschappijvisie en -theorie door 'meta-vragen' maar het waarom en waartoe van macht en gezag aan de orde te stellen, waardoor het als een kritische theorie kan functioneren. Als totaal maatschappijontwerp is het echter noch realiseerbaar noch wenselijk. "Wat mij na het lezen van deze studie toch enigszins verbaasde, is de late 'ontdekking' van het anarchisme door Bart de Ligt. Uit de studie krijg je de indruk dat hij er voor 1917 nauwelijks aandacht aan be-

steedde. Met Domela zoekt hij in dat jaar pas contact. Zou hij diens *Van christen tot anarchist* (gepubliceerd in 1910) en *Geschiedenis van het socialisme* (1905) niet gekend hebben? Met De Hartog, lange tijd De Ligt's idool, had Domela een debat gevoerd dat gepubliceerd was in een veel verspreide brochurereeks. De grote spoorwegstaking en de algemene werkstaking van 1903, waarin Domela een centrale figuur was en waarna de discussies rond anarchisme en anarchistische thema's als de werkstaking hoog oplaaide, heeft hij als bijna twintigjarige student meegemaakt.

Kropotkins geschriften waren ook in niet-arbeiderskringen redelijk verspreid in Nederland. Quack, wiens invloed op De Ligt Noordegraaf behandelt, heeft toch uitvoerig over anarchisten geschreven. Van Tolstoi, de christen-anarchisten en de 'Rein Leven' beweging moet hij al heel vroeg kennis hebben genomen, eenvoudigweg omdat zij 'in the picture' waren. Andere revolutionaire hegelianen van zijn tijd (H.W.Ph.E. van den Bergh van Eysinga en Lodewijk van Mierop bijvoorbeeld) hadden al veel eerder anarchistische conclusies getrokken.

De IAMV, waar De Ligt zich in 1917 bij aansloot, werd al in 1904 opgericht en hield internationale congressen (1904 en 1907) die veel aandacht trokken. Een predikant -N.J.C. Schermerhorn- speelde er ene grote rol in, onder andere als redacteur van *De Wapens Neder*, het orgaan van de IAMV. Het blad was altijd nauw betrokken bij de dienstweigering en schreef uitvoerig over de dienstweigeraar Terwey, aan wiens daad De Ligt als student in 1904 nota bene zijn eerste artikelen wijdde.

Van dit alles heeft Noordegraaf kennelijk geen sporen teruggevonden bij de jonge De Ligt. Hij verdiept zich echter ook niet in het ontbreken van deze sporen. Toch vind je in de wijze waarop De Ligt optrad in de BCS al direct iets anarchistisch; verscheidenheid moet mogelijk zijn, niet alleen van opvattingen, ook in praktische zaken.

Noordegraaf heeft zich zoals gezegd niet in de biografie van De Ligt verdiept. Hij verdedigt dit met te wijzen op het ontbreken van archiefmateriaal en naar de opzet van de studie, een intellectuele biografie. Ik vind dit toch een zwak punt van het boek. Inderdaad is er weinig archiefmateriaal, maar er zijn erg veel getuigenissen over De Ligt. Hijzelf schreef uitvoerig over zijn ontwikkelingsgang in zijn *Kerk, cultuur en samenleving*, zijn vrouw nog uitvoeriger over zijn leven in *Bart de Ligt 1883-1938*, dat kort na zijn dood verscheen en veel biografische informatie bevat.

Juist bij een zo emotioneel en gegrepen mens als Bart de Ligt moeten persoonlijke ervaringen een grotere rol in zijn intellectuele bio-grafie hebben gespeeld dan in de dissertatie naar voren komt. Ik denk hierbij onder andere aan het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog, waardoor zijn idyllische situatie als dorpspredikant -"het gedicht van mijn leven", zou hij er zelf van getuigenwreed verstoord werd en aan de revolutionaire verwachtingen aan het eind ervan. Een stuk kritiek op het reformisme en conformisme van de sociaaldemocratie is dacht ik hieruit te verklaren. Zijn scherpe veroordeling van Wibaut en de SDAP vanwege hun optreden tijdens het aardappeloproer van 1917, waarop Noordegraaf hem -ook in een stellingaanvalt, had ik zeker in verband gebracht met De Ligts reageren op het vele sociale onrecht dat de wereldoorlog met zich meebracht.

Het boek bevat een aantal illustraties en een bibliografie van De Ligts geschriften die uiterst uitvoerig is voor de behandelde periode. Helaas zijn er bij het corrigeren hier en daar wat kleine foutjes en slordigheden in het boek blijven staan. Zodoende laat Noordegraaf op p. 124

Abraham Kuyper op eenjarige leeftijd lid van de Tweede Kamer worden. Nu werd Kuyper wel Abraham de Geweldige genoemd, maar zó geweldig was hij toch niet. Ernstiger is dat niet verteld wordt wanneer en waarom Daan van der Zee uit de BCS verdween.
Herman Noordegraaf heeft het voornemen om ook de anarchistische periode van Bart de Ligt te onderzoeken. Hem kennende zal het niet bij een voornemen blijven. Voor de geschiedenis van het Nederlandse anarchisme zal dit tweede deel belangrijker zijn dan de dissertatie. Toch is ook deze onmisbaar voor de kennis van de anarchist die Bart de Ligt werd. Mij viel enkele malen op hoeveel van de latere Bart de Ligt reeds in de jongere schuil ging. De 'latere' Bart de Ligt, schrijf ik. Dat is geen fraai Nederlands. Maar helaas kunnen wij niet spreken van de oudere Bart de Ligt. Dit boek bewijst eens te meer hoezeer de te vroege dood van Bart de Ligt een verlies is geweest. (RdJ)
Herman Noordegraaf, Niet met de wapenen der barbaren. Het christen-socialisme van Bart de Ligt; Ten Have, Baarn 1994; 431 p.; f 49,50.

SOCIAALDEMOCRATIE

Aan de reeks publikaties over de sociaaldemocratie in Nederland komt maar geen eind. Meestal zijn dat publikaties waarin de historische ontwikkelingsgang van de SDAP -van revolutionaire sociaaldemocratie tot aan het ongevaarlijke, aangepaste democratisch socialisme-kritiekloos wordt aanvaard als 'onontkoombaar'. Het hele historische proces wordt als onvermijdelijk gezien binnen 'de smalle marges' van onze kapitalistische maatschappij. Revolutionaire uitgangspunten worden dan wat al te gemakkelijk afgedaan met de term 'revolutionaire fraseologie' of 'doctrinaire franje', waarbij uiteindelijk toch het gezonde verstand van de sociaaldemocratie zegeviert. Heel anders gaat het toe in Ton Geurtsens *Een geschiedenis van verloren illusies. Sociaaldemocratie in Nederland.* De titel zegt wellicht al genoeg: bij hem geen loslaten van de socialistische en revolutionaire basis-ideeën; een directe koppeling van socialisme aan het proletariaat; en het streven naar een gesocialiseerde, ontwapende en staatloze maatschappij blijven uitgangspunt. Ondanks het huidige voortdurend geroep van het tegendeel kent Ton Geurtsen deze socialistische doelstellingen onverkort actuele geldingskracht toe. Een utopisch politiek streven naar een wereld waarin afgerekend wordt met georganiseerd machtsmisbruik - dàt recht blijft hij voor zich opeisen. Het zoeken naar realiseerbare kansen is daarbij een plicht.
Het is geen toeval dat vanuit Ton Geurtsens libertaire invalshoek de politieke en strategische ontwikkelingen die zich binnen de SDAP hebben voorgedaan, zwaar onder vuur komen te liggen. Voor het algemene verschijnsel van aan passing aan de kapitalistische maatschappij, waarbij de inhoudelijke doelstellingen en vooral ook de strategie in de SDAP zich dramatisch wijzigden, gebruikt hij het begrip 'sociaaldemocratisering'. In een twaalftal goed opgebouwde hoofdstukken, waarin onder meer aandacht besteed wordt aan bolsjewisme en anarchisme, nationalisme en koloniale politiek, oorlog en socialistisch antimilitarisme, maar ook aan kiesrecht, parlementarisme en ministerialisme, probeert hij dat begrip steeds preciezer te omschrijven. Naast de politieke feiten en ontwikkelingen binnen de sociaaldemocratie in binnen- en buitenland, maar ook naast de verschillen in opvatting en strategie binnen de revolutionaire stromingen in Nederland zèlf, legt hij de maatstok van zijn eigen libertair-revolutionaire overtuiging. Dat heeft een goed

geschreven boek opgeleverd.

Een van de meest interessante hoofdstukken handelt over de invloed van het ethisch socialisme. Ton Geurtsen maakt duidelijk dat de ethiek in de sociaaldemocratie zoals die bijvoorbeeld in de denkbeelden van Banning tot uitdrukking kwam, niet alleen perfect aansloot bij de doorvretende verburgerlijking in de partij maar daar tevens ook door beinvloed werd. Met andere woorden: de sociaal-democratie bevond zich op een gevaarlijk hellend vlak. Dit moest uiteindelijk, volgens hem, tot het afzweren van de klassenstrijd en het streven naar een brede volkspartij leiden. Het is op het eerste gezicht merkwaardig dat Ton Geurtsen elders in zijn betoog het ethisch socialisme wel loskoppelt van de zogenaamde politieke 'links-rechts'-schaal. Daardoor komt het begrip in een soort sociaal-maatschappelijk luchtledige te hangen, wordt het elke klassebasis ontnomen. Geurtsen maakt zich hier tot gevangene van zijn eigen antimarxisme. Zijn harde kritiek op de 'a-morele' normen van het marxisme leiden tot een overaccentuering van de betekenis van ethici als Herman de Man en Willem Banning. Deze eerst genoemde ethicus liet de gelegenheid niet voorbij gaan als Belgisch minister wèl kapitalistische medeverantwoordelijkheid te helpen dragen. Dat mogen we toch wel als een 'rechtse' daad bestempelen? Net als het gedrag van Banning trouwens, die -al was het dan pas na de Tweede Wereldoorlog- uiteindelijk het kapitalistisch geweld van de PvdA accepteerde. Als het klassekarakter van geweld en moraal uit het zicht verdwijnt, blijkt een rechte praktijk ineens een heel 'normaal' verschijnsel te zijn!

Het is opvallend dat Ton Geurtsen het totale proces van sociaaldemocratisering dat hij beschrijft, hoofdzakelijk betrekt op het niveau van de politieke partij. Dat is merkwaardig. Immers, ook in de sociaaldemocratische vakbeweging (het NVV) heeft zich een parallelle ontwikkeling voltrokken. Hij besteedt er wel zijdelings aandacht aan, maar bij een zo grondige uitdieping van het begrip 'sociaaldemocratisering' had een analyse van de sociaaldemocratische vakbewegingspolitiek niet mogen ontbreken.

Bovendien is het opmerkelijk dat Ton Geurtsen in zijn betoog geen enkel onderscheid tussen het marxisme (bolsjewisme) van Lenin en het 'marxisme' van Stalin (stalinisme). De term stalinisme ben ik in het hele boek niet één keer tegengekomen. Revolutionairen als Leon Trotski en Henk Sneevliet wierpen het stalinisme -zowel politiek als ethisch- ver van zich. Sneevliet hekelde bij voortduring het 'karakterbederf' van het stalinisme en noemde het 'de syfilis van de arbeidersbeweging'. Een noodzakelijke nuancering van het volgens hem 'a-morele karakter van *het* marxisme' blijft helaas achterwege. Het is in dit verband ook jammer dat hij niet tegelijkertijd -naast zijn opmerkingen over het radencommunisme, het anarchisme, de OSP en het communisme van de SDP (de CPH) de standpunten van de RSP (RSAP) in zijn beschouwing heeft meegenomen. Hij had dan in zijn boek een nog groter deel van het linkse spectrum kunnen bestrijken.

Tot slot een kleinigheidje: Harm Kolthek is nooit voorzitter van het NAS geweest; wel secretaris.

Ton Geurtsen heeft een boeiend boek geschreven. Het is fraai uitgegeven, met goed gekozen foto's en tekeningen. Op de omslag staat een schitterende tekening van Käthe Kollwitz. (DdW)

Ton Geurtsen. Een geschiedenis van verloren illusies. Sociaaldemocratie in Nederland. (Amsterdam 1994) Uitgave van Papieren Tijger en Rode Emma (serie DILEMMA nr. 10), postbus 11378, 1001 GJ Amsterdam, tel. 020-6120518; 240 p.; f 35,-

POSTMODERN ANARCHISME

Bij Ravijn is een vertaling verschenen van het Amerikaanse cult-boekje over de Tijdelijke Autonome Zone (TAZ). De schrijver ervan -Hakim Bey (Peter Lamborn Wilson)- wil niet wachten tot de wereld bevrijd is van politieke overheersing en pleit daarom voor vrijplaatsen waar de anarchistische droom vandaag nog in praktijk kan worden gebracht. Zo kan ieder voor zich op zijn of haar manier de anarchie realiseren, uiteenlopend van eigen territoria zoals de achttiende eeuwse piraten die kenden tot eigen communicatieruimtes (het Net). Bey schreef een intrigerend boekje waarin veel overhoop wordt gehaald -van de Amerikaanse anarchist Stephen Pearl Andrews, die ooit een anarchistische samenleving vergeleek met een feestmaal, tot Nietzsche en d'Annunzio- maar dat toch ook de vraag doet rijzen of dit postmoderne anarchisme nu zoveel realistischer is dan bijvoorbeeld het anarchosyndicalisme dat zich nog immer baseert op de strijdbare arbeidersklasse.
Er zijn anarchisten zoals Siebe Thissen en Freek Kallenberg (zie Perspectief 36) die de TAZ opvatten als een hedendaagse variant op de kolonie, commune of coöperatie en er ronduit enthousiast over zijn. Er zijn ook anarchisten zoals Murray Bookchin die er vernietigend over zijn. In Green Perspectives 31 haalt Bookchin uit naar degenen die het 'moderne' individualisme verwarren met anarchisme. Bookchin bestrijdt dat dit soort verkeerd begrepen individualisme -in feite egocentrisme- gelijk gesteld kan worden aan anarchisme. Volgens hem is een anarchistische samenleving communalistisch. In dat opzicht kiest Bookchin derhalve voor de doelstelling die de Britse politicoloog Alan Ritter (Anarchism, Cambridge 1980) omschreef als 'individualizing communality'. Niet de individuele vrijheid als doel, maar als middel.
Ik ben geneigd om Bookchin grotendeels gelijk te geven, al wil ik de TAZ niet verdoe-men. Maar voor mij blijft overeind dat de TAZ, in tegenstelling tot de vroegere libertaire woon- en werkgemeenschap, een breuk betekent met het ideaal van een vrije wereld. Ik heb de indruk dat de TAZ niet beschouwd wordt als een instrument (een leerschool, een voorbeeld) in de strijd voor een libertaire samenleving, maar als ultiem einddoel van de individuele consument. (HR)
Hakim Bey, TAZ. De Tijdelijke Autonome Zone - Immediatistische essays; Ravijn (020-6713459) Amsterdam 1994; 104 p.; f 17,50.

RECHTSSTAAT OF POLITIESTAAT

Rechtsstaat of politiestaat, zo luidde de titel die Schalken, hoogleraar strafrecht, onlangs boven een artikel zette (*De Volkskrant*, 21-6-94). Het is een titel die in de jaren zestig een artikel van een anarchist kon sieren en dan op veel verontwaardiging bij het establishment kon rekenen. Waar anarchisten toen voor waarschuwden, lijkt nu angstaanjagend dichtbij.
Schalken bespreekt in zijn artikel wat hij noemt het slechte voorstel van de commissie-Donner over het ondeugdelijk functioneren van het Openbaar Ministerie. Wat bij hem wrevel wekt, is dat de Cie-Donner een voorstel doet waardoor het tegenovergestelde wordt bereikt van wat wenselijk is. Zo mag de politie -als het voorstel zou worden overgenomen- *zelf* bepalen of het goed is wat zij doet. Het gaat dan om activiteiten in de sfeer van het verrichten van buitenwettelijke afluisterpraktijken en ongrondwettelijke inkijkoperaties, het werken met een infiltrerende politieman of pseudokoper, etc. De controle door de onafhankelijke rechter op de politie wordt daarbij afge-

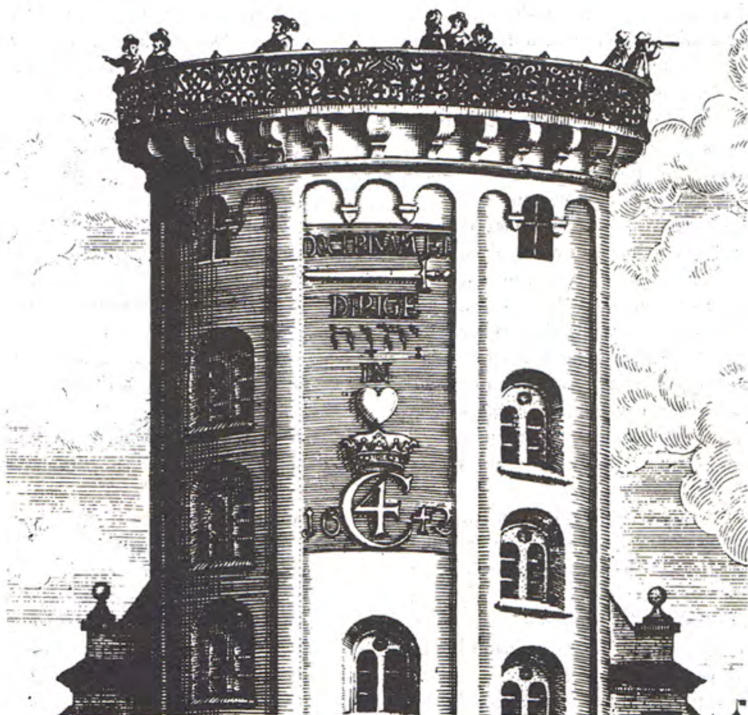
schaft, want allerlei discussies in openbare terechtzittingen over het handelen van de politie worden maar als vervelend ervaren.
Als het vereiste van de onafhankelijke rechterlijke controle vervalt, dan raakt dat de fundamenten van de rechtsstaat. Het gaat hier namelijk om een van de beginselen daarvan.
Schalken laat daarop volgen, dat we niet te snel het woord 'politiestaat' in de mond moeten nemen, maar de neiging daartoe wordt bij hem in dit geval wel erg groot, zegt hij.
Inmiddels blijkt Schalken in het universitaire wereldje van rechtswetenschappers niet alleen te staan met zijn kritiek. De een in wat minder felle bewoordingen dan de ander, maar de boodschap van Kelk en De Roos, hoogleraren strafrecht, van de rechtssocioloog en maatschappijcriticus Schuyt en van de rechtsfilosoof Glastra van Loon, luidt steevast dezelfde: de wijze waarop met het strafrecht wordt omgegaan om misdaad te bestrijden, zijn een regelrechte bedreiging voor de rechtsstaat. Genoemde auteurs, te zamen met de privacy-specialist Kuitenbrouwer en de psycholoog Denkers (de laatste werkzaam bij de Amsterdamse politie), doen daarover een boekje open onder de titel *Strafrecht onder vuur. De bedreigde principes van de misdaadbestrijding*.
De dreiging komt uit de hoek van het no-nonsense denken. Het strafrechtelijk apparaat moet slagvaardig kunnen werken, zo heet het, en het heeft een grotere autonomie nodig; de bevoegdheden moeten worden uitgebreid.
De overaccentuering van het strafrecht als instrument tot criminaliteitsbestrijding gaat ten koste van belangrijke waarden. Het proces van instrumentalisering van het strafrecht laat de zorg om die waarden, zoals die voor de rechtsbescherming, uit het beeld verdwijnen. Aldus is het betoog van een van de auteurs (Kelk) van de bundel *Strafrecht onder vuur* samen te vatten.
De discussie over de bedreiging is overigens niet nieuw. Tijdens een congres over *Terreur, Criminologische en juridische aspecten van terrorisme*, juni 1976, hield de toenmalige hoogleraar Inleiding rechtswetenschap van de Landbouwhogeschool te Wageningen, J.M. Polak, zijn gehoor al voor: we moeten ons in een democratie en rechtsstaat terdege realiseren dat de organisatie en de bevoegdheden van de politie speciale waakzaamheid van de wetgever en het bestuur vragen (J.M. Polak, 'Staatsrechtelijke aspecten: Gezag en verantwoordelijkheid', in: *Terreur*, Utrecht 1976, p. 75).
Het is precies dat wat wetgever en bestuur heden uit het oog (dreigen te) verliezen, als we de bundel van Glastra van Loon e.a. goed begrijpen.
Het zijn de beginselen van de democratische rechtsstaat die worden aangetast. Wat die beginselen behelzen, is onder meer te lezen in het studieboek van Burkens e.a. (docenten aan de Juridische Faculteit van de universiteit van Utrecht), dat een herziene derde druk beleefde. Samengevat gaat het om vier rechtsstatelijke beginselen:
1. Het beginsel van wetmatigheid; elk bestuurshandelen -dus ook het handelen van de politie- moet op een wettelijke grondslag berusten.
2. Het beginsel van de machtsverdeling; de staatsorganisatie moet zo zijn ingericht dat geen enkele 'macht' de absolute macht heeft of kan krijgen.
3. Het beginsel van de eerbiediging van grondrechten; het gaat om waarborging van fundamentele rechten en vrijheden, welke rechten ook grenzen stellen aan de bevoegdheid van de wetgever zelf.
4. Het beginsel van de rechterlijke controle; de burger moet in alle gevallen de toegang tot de onafhankelijke rechter hebben om de rechtmatigheid van het bestuurshandelen te kunnen laten toet-

sen.
Op deze beginselen afdingen is het in gevaar brengen van de rechtsstaat. Burkens e.a. werken deze beginselen in hun boek nader uit.
Het is geen eenvoudige kost, zeker niet voor een gestaalde anarchist die geleerd heeft dat de staat moet worden vernietigd en recht 'shit' is. Maar voor wie studieus is en zijn anarchistische vooroordelen opzij kan zetten, is het een leerzame tekst. Het heeft natuurlijk niets met anarchisme te maken, maar het loslaten van rechtsstatelijke beginselen kan wel eens de rechteloosheid bewerkstelligen die ook voor anarchisten fnuikend is. Onder meer de rechtsbescherming die ook anarchisten zich wensen, staat dan op de tocht, zoals De Roos in de bundel *Strafrecht onder vuur* laat zien. Het gaat dus over zaken die ook anarchisten serieus moeten nemen.
Wat overigens de moeilijkheidsgraad van teksten betreft, het kan allemaal nog veel moeilijker, zo is te ervaren als men het proefschrift van H. Pellikaan *Anarchie, Staat en het Prisoner's Dilemma* ter hand neemt. Ik moet bekennen dat grote delen van zijn tekst, door de omvangrijke passages met wiskundige bewerkingen (althans, zo zien ze er voor mij als leek op dat vlak uit), voorbijgaan aan wat ik in staat ben te begrijpen.
Een van de aardige dingen van het boek is, dat de opvattingen van de in anarchistische kring niet onbekende Michael Taylor, bekend van zijn *Anarchy and Cooperation* (1976) en *Community, Anarchy and Liberty* (1982), behandeld en serieus genomen worden.
In de eerst genoemde studie van Taylor laat deze zien op welke wijze Hobbes' rechtvaardiging van de noodzaak van een centrale macht kan worden weerlegd. Pellikaan brengt een aantal bezwaren in tegen Taylors betoog, zonder terug te vallen op een exclusief Hobbesianisme. Integendeel. De resultaten van onderzoek dat hij deed, zijn bemoedigend te noemen, waar men een opmerkelijke grote bereidheid ziet tot het leveren van *vrijwillige* bijdragen ter leniging van de milieuproblematiek.
Daarmee is evenwel niet gezegd, dat voor alle denkbare sociale dilemma's een vergelijkbare coöperatieve houding zou bestaan. Gezien de bereidheid van degenen die aan door hem gehouden enquêtes deelnamen, om zich coöperatief op te stellen om vrijwillig milieuschadelijk afval weg te brengen, stelt hij zich voor dat de overheid op dit terrein vooral facilitair en niet autoritair beleid moet voeren. De overheid dus als *facilitair bedrijf.* Zo ongeveer had Proudhon het zich ook voorgesteld toen hij over staatsfuncties schreef. Dat neemt niet weg dat die overheid bij gebleken problemen ook moet kunnen ingrijpen. Dat hoeft voor anarchisten evenminverwerpelijk te zijn, als onder meer maar duidelijk is wie op grond van welk 'mandaat' tot optreden door een kiezend lichaam, samengesteld uit de bevolking, bevoegd is gemaakt. Daarenboven dient het overheidsbeleid zo te zijn ingericht, dat er de garantie van de individuele vrijheid wordt verstrekt.
Dat komt natuurlijk in de knel als we met politiestaat-achtige ingrepen worden geconfronteerd. Daarmee zijn we weg van de problematiek die Pellikaan behandelt en weer terug bij waar Glastra van Loon e.a. voor waarschuwen. (ThH)

M.C. Burkens (e.a.), Beginselen van de democratische rechtsstaat. Inleiding tot de grondslagen van het Nederlandse staats- en bestuursrecht; Tjeenk Willink, Zwolle 1994, (derde druk), 307 p. J. Glastra van Loon (e.a.), Strafrecht onder vuur. De bedreigde principes van de misdaadbestrijding; Balans, Amsterdam 1994, 135 p., prijs f 27,50.
H. Pellikaan, Anarchie, Staat en het Prisoner's Dilemma; Eburon, Delft 1994, (diss.), 395 p.

DE AS 108 OVER WIM VAN DOOREN

Nummer 108 van 'de AS' was gewijd aan de Nederlandse filosoof en anarchist Wim van Dooren (1934-1993). Dit bijzondere nummer -het bevat ondermeer de volledige bibliografie van Van Dooren!- werd in een aantal bladen zeer positief besproken en is daardoor nog zeer beperkt leverbaar. Haast u dus als u geïnteresseerd bent: stort *f* 7,90 op giro 4460315 t.n.v. *De AS* te Moerkappelle o.v.v. Van Dooren.



Prijs van dit nummer *f 14,90*